Εἷς Θεός

Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Lizentiatenwürde und der venia legendi

der

Hochwürdigen Theologischen Fakultät

der

Universität Göttingen

vorgelegt von

Erik Peterson,
cand. theol.

R. UNIV. BIBLIOTHEEK LEIDEN

Göttingen.
Gedruckt bei Hubert & Co., G. m. b. H.
1920.

Angenommen von der theologischen Fakultät.

Tag der mündlichen Prüfung: 12. Mai 1920.

Referenten: Herr Prof. D. Bonwetsch und Herr Prof. D. W. Bauer.

Der Druck ist seitens der Fakultät genehmigt.

Die vollständige Arbeit erscheint später unter dem gleichen Titel.

Lebenslauf.

Am 7. Juni 1890 wurde ich in Hamburg geboren. Bis zum Jahre 1910 besuchte ich das Wilhelm-Gymnasium in meiner Heimatstadt. Danach studierte ich in Straßburg, Greifswald, Berlin, Basel, und Göttingen Theologie. Im Herbst 1914 legte ich in Hannover meine erste theologische Prüfung ab. Seit dem Sommer 1915 bis Mai 1919 war ich Inspektor am Theologischen Stift zu Göttingen. Das letzte Jahr verlebte ich bei meinen Eltern, um meine Arbeit zu beendigen.

Εἷς θεὸς als Akklamation.

Was man unter einer Akklamation zu verstehen hat, zeigt nichts anschaulicher als Apg. 19, 28. 34. Es sind die Rufe einer großen Menge, die sich bei den verschiedensten Gelegenheiten äußern konnten. Bei dem Erscheinen des Kaisers[1]), eines hohen Beamten, aber auch in Versammlungen oder Ansammlungen, wenn es galt, bestimmte Forderungen durchzudrücken. Diese Rufe wurden nun keinesfalls als etwas Gleichgültiges angesehen, sondern gewannen unter Umständen eine rechtliche Bedeutung, weswegen man sie nicht selten aufzeichnete[2]). Das hängt nun wiederum mit verfassungsrechtlichen oder versammlungsrechtlichen Fragen zusammen, auf die wir hier nicht eingehen können[3]). Es war unter Umständen zu zeitraubend, daß jeder sein Votum abgab, dann trat eben dafür die Akklamation ein und ersetzte somit das bei uns gewöhnliche Zählen der Stimmen. Für den ganzen Umfang der Fragen sei kurz auf: Pauly-Wissowa R. E. Artikel: acclamatio; Ruggiero: Dizion. epigr. dens. Art.; und Cabrol: Dict. d'archéol. dito. verwiesen. Dieser Gebrauch ist dann in die christlichen Versammlungen übergegangen, wie wir gleich sehen werden. Er hat auf die Sprache und Sitte der Liturgie einen nicht geringen Einfluß gehabt, nur daß diese Fragen erst in geringem Umfang wissenschaftlich behandelt worden sind. Er zeigt sich dann auch in den Konzilsakklamationen[4]), in denen sich profane und kultische Ausdrücke wunderbar mischen.

---

[1]) cf. Bethmann-Hollweg, Der Zivilprozeß des gemeinen Rechts 1866 III. 3, 38, Anm. 26. Die Akklamationen wurden später befohlen (s. das.).

[2]) Unter Trajan wurden zuerst die Akklamationen des Senats aufgezeichnet. Swoboda: Griechische Volksbeschlüsse, p. 218. Aber das gilt auch von den Akklamationen kleinerer Körperschaften. Vergl. z. B. Die rätselhafte ὠκεανέ-Akklamation in den Papyri, s. Jonguet: La vie municipale dans l'Égypte p. 383. 385, oder die Akklamation der Jobakcheninschrift. Wide, Athen. Mitt. 1894, p. 267 f. Maaß, Orpheus, p. 18.

[3]) cf. Hirschfeld, Kl. Schriften, Berlin 1913, p. 682 sq.

[4]) Siehe H. Gelzer: Ausgew. kl. Schriften, Leipzig 1907, p. 142 sq. — Über den Beifall nach der Predigt hat man neuerdings öfter geschrieben, s. Zellinger in der Festgabe für Knöpfler. Freiburg 1917, p. 403 sq., Ernst in Theol. prakt. Monatsschr. 1917, p. 568 sq. F. X. Bauer: Pnoklos v. Konstantinopel, p. 289. Beifall für den Redner in den Versammlungen der Therapeuten: Philo, de vita contemplativa c. 10. Akklamationen scheint man auch im Gottesdienst der Manichäer gekannt zu haben, s. Journ. asiat. 1911, II, p. 586.

Um wenigstens ein Beispiel einer solchen Akklamation zu geben, möge die folgende wiedergegeben werden, welche dem Alexander Severus galt:

> Adclamatio senatus: Alexander Auguste, di te servent. Persice maxime, di te servent. Vere Parthicus, vere Persicus. Tropaea tua et nos videmus. Iuveni imperatori, patri patriae, pontifici maximo. Per te victoriam undique praesumus. Ille vincit, qui militem regit. Dives senatus, dives populus romanus.
>
> Scriptor. Hist. Aug. c. 56

Als christliches Gegenstück möge Augustinus ep. 212 (al. 110) PL Migne 23, col. 966 sq. folgen. Augustius hat Heraclius zu seinem Nachfolger vorgeschlagen:

> A populo acclamatum est: Deo gratias, Christo laudes[1]), dictum est vicies terties Exaudi Christe. Augustino vita, dictum est sexies decies. Te patrem, te episcopum, dictum est vicies. Bene meritus, bene dignus, dictum est quinquies. Dignus et justus est, dictum est sexies usw.

Doch gehen wir zu den Konzilsakklamationen über, die uns im Zusammenhang mit der εἷς θεός-Formel interessieren. Wir beginnen mit dem Konzil von Ephesos aus dem Jahre 449. Die Akten sind syrisch erhalten und von J. Flemming in den Abhandlungen der Götting. Ges. d. W. ph.-histor. Kl. N. F. Bd. XV$_1$ (Berlin 1917) mit einer Übersetzung herausgegeben worden. In dem ersten Bericht über die Ereignisse in Edessa, welche sich gegen den Bischof Ibas richteten, werden die Akklamationen der Bewohner Edessa's verlesen. Es heißt, alle hätten sich dort versammelt, Archimandriten, Mönche, Weiber und Männer, um den Komes von Osroëne einzuholen. Und als er angekommen war und in die Märtyrerkapelle des hl. Zacchaeus eintrat, schrien alle diese: „Einer ist Gott! Den Römern Sieg! Unser Herr erbarme sich unser! Unsere Herren allezeit siegreich! Des Theodosios Sieg erstarke! usw. Der Orthodoxen Jahre seien zahlreich! Einiger Gott! Dem Theodosios Sieg! Einiger Gott! Dem Valentinianos Sieg!

Flemming a. a. O. p. 15.

In der Fortsetzung heißt es u. a. „Zahlreich die Jahre des Orthodoxen! Einer ist Gott, der dich behütet! (das. p. 17, 5 f.). .... Über alles einziger Anatolius!" (Z. 12). Und dann folgen die Verwünschungen des Ibas. „Ibas nimmt keiner an!" (Z. 18). Den Nestorianer nimmt niemand auf! Verbrennen möge die Sippschaft der Nestorianer! .... Der einige Gott! Christus siegt! Unser Herr erbarme dich unser! (V. 21).

---

[1]) Es sind die bekannten Formeln, welche den Orthodoxen und den Donatisten als Schlachtrufe galten.

Aber die Sache wird noch viel bunter. Am folgenden Tag, es war der 14. April, kommen Kleriker, Archimandriten, Mönche, Gelübdebrüder, Handwerker und sonstige Einwohner von Edessa in die Amtsstube des Komes. Es handelt sich um einen regelrechten Demonstrationszug und fingen an zu schreien: „Unser Herr, erbarme dich unser! Unsere Herren (seien) immer siegreich! .... Der Orthodoxen Jahre (seien) zahlreich! .... Einiger Gott! Dem Theodosios Sieg! Einiger Gott! Dem Valentinianos Sieg! Einiger Gott! Den Römern Sieg! (p. 17, 40ff.) .... Ein Gott ist's, der dich behütet! Des Stratelates Zenon Jahre (seien) zahlreich! (Z. 44f.) .... Augustos Theodosios, erbarme dich über deine Stadt! (p. 19, 21f.) .... Unser Herr, hab Erbarmen mit uns! (p. 19, 23.) .... Schafft Ibas fort und erlöst die Welt! Der Christushasser zur Tierhetze! (Z. 26.) .... Der einige Gott! Christus siegt! Z. 38. .... Ibas wandere ins Bergwerk! (p. 21, 10.)

Und weiter heißt es dann in dem Bericht über die στάσις in Edessa. „Drei, vier Tage lang erhob sich ein Geschrei, indem das ganze Volk der Stadt und der Klerus samt Presbytern, Diakonen, Hypodiakonen, Anagnosten, heil. Mönchen, allen Diakonissen, Gelübdeschwestern, Männern, Weibern und Kindern, nebst der ganzen Stadt schrie: Herr erbarme dich unser! Der einige Gott! Christus siegt! (. 25, 36sq.) .... Des Theodosios Sieg mehre sich! Des Valentinianos Sieg wachse! Der Orthodoxen Sieg wachse! Es mehre sich der Christen Geschlecht! (p. 27, 15f.) .... Den Kutscherbischof (= Ibas) nimmt niemand! (Z. 25f.) .... und Z. 48ff. heißt es dann in dem Bericht: Der Komes sprach .... ich habe .... nicht verfehlt, die von euch (erhobenen Ausrufungen) jetzt den gepriesenen und mächtigen Behörden bekannt zu machen!

Halten wir hier zunächst einmal still, um Einzelheiten aus den gegebenen Beispielen zu besprechen. In den Edessenischen Akklamationen steht: Einer ist Gott! an der Spitze der Akklamationen, vielleicht um anzudeuten, daß es die wichtigste ist, da sie den Namen Gottes enthält. Es folgt dann, wie in einer Stufenleiter, die Akklamation für den Kaiser und für die Beamten und endlich werden dann die eigenen Wünsche in die Form von Akklamationen gekleidet. Es ist zweifellos, daß hier ein festes Schema zu Grunde liegt. Die Akklamationen werden ja auch nicht als eine spontane Kundgebung von dem Komes angesehen, sondern als eine wohl vorbereitete Demonstration, deren Äußerungen darum protokollarisch aufgenommen werden[1]). Neben den verschiedenen Formen, Glück zu wünschen, tritt nun jene Form der Akklamation besonders hervor,

[1]) Als man gegen Schenute vor Gericht verhandeln wollte, strömte die gesamte Bauernschaft zur Verhandlung herbei und rief unaufhörlich „Jesus, Jesus". Dadurch wurde der Prozeß vereitelt, s. Leipoldt: Schenute v. Atripe, p. 180.

welche dem Kaiser Sieg wünscht. Ich bin auf rechtsgeschichtlichem Gebiete nicht erfahren und weiß darum nicht, ob meine Vermutung richtig ist, daß die Erwähnung des Sieges des Kaisers noch eine besondere juristische Bedeutung hat. In den Verhandlungen des Komes mit den Edessenern ist dieser später gebunden, als man bei der Dreieinigkeit und beim Sieg des Kaisers schwört. Vielleicht war also eine Akklamation, welche die Erwähnung des Sieges des Kaisers nicht enthielt, auch nicht rechtsgültig. Jedoch das ist nur eine Vermutung, über deren Richtigkeit die Rechtshistoriker urteilen mögen.

Das: „Einer ist Gott!" oder „Einiger Gott" in dem Protokoll hängt ohne Zweifel mit dem εἷς θεὸς der christlichen Inschriften zusammen. Es findet sich griechisch z. B. auch in den Akklamationen des Konzils von Konstantinopel. Dort heißt es actio IV, Mansi VIII 49a πάντες οἱ εὐλαβέστατοι ἐπίσκοποι ἐβόησαν· Εἷς θεὸς ὁ τοῦτο ποιήσας. Πολλὰ τὰ ἔτη τῶν βασιλέων. Τῶν μεγαλωνύμων βασιλέων πολλὰ τὰ ἔτη. Πολλὰ τὰ ἔτη τῆς συγκλήτου. τῶν ἀρχόντων πολλὰ τὰ ἔτη. Τῶν ὀρθοδόξων πολλὰ τὰ ἔτη usw. In actio V, Mansi VIII 1083 Ἐπιφανίου τοῦ πατριάρχου πολλὰ τὰ ἔτη. Εἷς θεὸς ὁ τοῦτο ποιήσας. Ὁ μέγας θεὸς τοῦτο παράσχοι. Εἷς θεὸς, μία πίστις. Εἷς θεός, μία πίστις εἰς εἰρήνην τῶν ὀρθοδόξων; ferner daf. p. 1087: Ἐπιφανίου ἀρχιεπισκόπου πολλὰ τὰ ἔτη. Εἷς θεός. Ὑγείαν αὐτῷ. . . . Ἐξεβόησαν οἱ ἀπὸ τοῦ πλήθους. Ἀμήν, ἀμήν, ἀμήν. Εἷς θεὸς ὁ τοῦτο ποιήσας und ferner auf p. 1091: Καὶ ἐξεβόησαν οἱ ἀπὸ τοῦ πλήθους. Εἷς θεός. Χριστὸς βασιλεύει. Τῶν ἐπισκόπων πολλὰ τὰ ἔτη. Auch hier steht p. 49a εἷς θεὸς an der Spitze der Akklamationen. Es ist meistens durch ὁ τοῦτο ποιήσας erweitert. Aber es kommt auch ohne diesen Zusatz vor. Εἷς θεὸς. Ὑγείαν αὐτῷ. Diese Formel finden wir auch auf einer Bronzetafel aus dem British Museum. Interessant ist nun die andere Form: Εἷς θεός, μία πίστις. Zunächst war εἷς θεός eine bloße Akklamation. Durch die Verhandlungen des Konzils bekommt sie einen konkreten Sinn. Sie soll, zusammen mit μία πίστις, die Einheit des Glaubens dokumentieren. Dieser Fall ist lehrreich, weil er den Übergang der im elativen Sinne verstandenen Akklamation zu der im begrifflichen Sinne verstandenen biblischen Glaubensformel zeigt.

Doch kehren wir wieder zu den Edessenischen Akklamationen zurück. Wir sagten schon, daß in den Akklamationen viel vom Sieg geredet wird. Vom Sieg der Kaiser, vom Sieg Christi und vom Sieg der Orthodoxen. Wir wollen dieses die

Νικᾷ-Akklamation

nennen. Bei Dio 72, 20 heißt es betreffs einer Akklamation für Kommodus. Ἐπεβοῶμεν τά τε ἄλλα ὅσα ἐκελευόμεθα καὶ αὐτὸ

τοῦτο συνεχῶς· καὶ Κύριος εἶ καὶ πρῶτος εἶ καὶ πάντων εὐτυχέστατος. Νικᾷς, νικήσεις ἀπ' αἰῶνος. Ἀμαζόνιε νικᾷς.

Κωνσταντῖνε Αὔγουστε του βινκας = tu vincas heißt es in einer Inſchrift aus Gortyna. Amer. Journ. of Arch. II (1898), p. 79sq., nr. 25.

Jovi Auguste vincas | . . . (Caes)ar vincas in einer andern aus Alexandria. Compt. rend. de l'acad. des inscr. 1908, p. 793.

Auguste tu vincas et cum Diis floreas ſagen die Acta S. Savini, § 1 (ſ. Baluze, Miscellanea ed. in fol. t. I, p. 12).

Aber intereſſanter iſt die Νικα-Akklamation im chriſtlichen Sinn. Sie erſcheint in zwei Hauptformen: Ιησους Χριστὸς νικᾷ oder σταυρὸς νικᾷ, doch beſteht kein ſtarker Unterſchied — ſoweit die Epigraphik in Frage kommt — denn die Formel I. Χρ. νικᾷ iſt meiſtens mit dem Kreuz verbunden[1]).

Beginnen wir mit ὁ σταυρὸς νικᾷ, ſo iſt ja der geſchichtliche Anknüpfungspunkt in der Kreuzeserſcheinung Konſtantins gegeben. Ob dieſe aber wirklich die Urſache für die chriſtliche Formel geweſen iſt, erſcheint fraglich. Es iſt hier nicht der Ort, auf dieſe Fragen einzugehen. Ich greife folgende Beiſpiele heraus:

+ ὁ σταυρὸς | ἐνίκησεν | ἀεὶ νικᾷ Philae. Lefebvre Recueil nr. 590 = C. I. G. IV, 8923.

Unſicher: Die Inſchrift aus Antiochia a./Orontes C. I. G. IV 8922, ferner: O. Wulff, Altchr. Bildwerke nr. 1303. Gewöhnlich iſt: τοῦτο νικᾷ mit Darſtellung von Kreuz oder Labarum. Für das letztere vergleiche: C. M. Kaufmann: Ikonographie der Menasampullen, p. 170. Für das erſtere ſ. z. B. Waddington nr. 2068 (Joppe); Musée Belge 1900 p. 41 nr. 75 (Emeſa); Zeitſchr. Deutſch. Paläſt. Ver. 1897, p. 161 cf., 1888, p. 45.

Aber es kommt auch ἐν τούτῳ oder τούτῳ νίκα vor. Für das erſtere vergl. z. B. Prentice Inscr. nr. 203 Cousinéry: Voyage dans la Macédoine. Paris 1831 t. I, p. 124. Für das Letztere vergl. Zeitſchr. Deutſch. P. V. 1908, p. 268, nr. 1.

Die ſyriſchen Maroniten ſchreiben um die Arme ihrer Kreuze:

„Durch dich werden wir unſere Feinde beſiegen
und in deinem Namen werden wir ſie unter die Füße treten."
Rev. bibl. 1901, p. 588.

---

[1]) Merkwürdig iſt die Formulierung einer lateiniſchen Inſchrift aus Henchir Zura ſ. ö. Jebeſſa: In deo semper victoriam imbant ☧ (aus dem V. Jahrhundert), ſ. Bullet. des antiq. de France 1909, p. 218. Dort wird bemerkt, dies ſei eine Paraphraſe der Konſtantin-Deviſe, die in Karthago und Sicca in der Form: „In hoc signo semper vinces" erſcheine, in Calama: „In hoc signo vincimus inimicos", in Conſtantine: „A Deo datur victoria".

Eigenartig ist, daß die Mohammedaner in Palästina Amulette verwenden, welche das Kreuz haben und in den Querbalken die Worte zeigen.

„Außer Gott kein Sieger. Und dieser ist Mohammed, Gottes Prophet."

Canaan: Aberglaube und Volksmedizin in Palästina, p. 14.

Das Gebräuchliche ist Ις. Χρ. νικα (oder ähnliche Kürzungen). Ich greife aus fast unzähligen Beispielen einiges heraus.

O. Wulff: Altchr. Bildwerke nr. 918 f. (Kreuze des VI—VII. Jahrh.).
Prentice Inscr. nr. 124, nr. 201 (ἀεὶ νικᾷ) cf. nr. 203. 210. 219 usw.
Dalton: Catal. of early christ. antiq. nr. 551.
Preisigke: Sammelbuch nr. 1943 (Gefäßverschluß a. Oxyrhinchos).
Prentice: Expedit. nr. 26 (νικᾷς Χριστ[ε]) wohl aus dem VII. Jahrh.
Das. nr. 40 Ις. Χς. νικᾷ βασιλεύει.
Rev. bibl. 1897, p. 183 (Madaba), Zeit Justinians?
Röm. Quartalschr. 1912, p. 68 f. (Attika).
Strzygowski: Koptische Kunst nr. 8774. Das. p. 119 (VII—VIII?).
Hall: Copt. and gr. texts of the christ. period 1905, p. 34 (Ostrakon).
Échos d'Orient 1906, p. 80 (Byzantin. Steatit-Kreuz).
Bull. arhcéol. du comité 1899, p. 407, nr. 275 (Smyrna).
Z. D. P. V. 1913, p. 254, nr. 12. M. N. D. P. V. 1901, p. 76, nr. 85 (Gerasa).
B. C. H. 1909, p. 431 (Brussa); 1905, p. 134 (Pontus).
Bullet. di arch. crist. 1865, p. 59 (Katakombe in Alexandria).
Clermont-Ganneau: Recueil d'archéol. or. IV, p. 85 sq. cf. II, p. 90, nr. 3.
Benndorf-Niemann: Reisen im südw. Kleinasien II, p. 40.
Duffand-Macler: Voyage dans les régions désert. p. 661, nr. 57.
Kraus: Christl. Inschr. d. Rheinlande I, Anh. I, p. 155, nr. 1 (Tonlampe).
Annal. du service des antiq. égypt. 1907, p. 81, nr. 4 (am Ende einer koptischen Grabschrift).
Cat. cod. astr. I 96. 122. 182 VII 245 usw.
Crum: Catal of the copt. manuscripts in the Brit. Mus. London 1905, nr. 372.

Diese Formel findet — auf die Gegenwart hin gerichtet — keine zeitliche Grenze. Man findet sie auf byzantinischen Kaisermünzen, auf Erinnerungsmedaillen s. Revue archéol. 1880 p. 202 Anm. (aus dem Jahre 1775), auf Silberplaketten (s. Florilegium M. de Vogüé p. 562. XII.—XIII. Jahrhundert) und in der jüngeren byzantinischen Epigraphik (s. z. B. bei Millet, Pargoire, Petit: Recueil des inscr. chrét. du mont Athos Paris 1904 passim. Χριστιανικὴ ἀρχαιολογικὴ ἑταιρία, 1903, p. 49. 90 [aus dem Jahr 1876] 94. Jahrg. 1904, p. 15, 1905 usw.). Dagegen ist es schwer

ein Datum für die Anfänge zu finden. An das IV. Jahrhundert möchte ich keineswegs denken. Lefebvre: Recueil nr. 33f. soll freilich aus dem III—IV. Jahrhundert stammen. Ich schließe mich aber, was das Alter dieses Hypogäums angeht, durchaus der Ansicht von V. Schultze, Die Katakomben, Leipzig 1882, an, welcher es erst in das V./VI. Jahrhundert setzt (p. 284), Lefebvre nr. 43 soll aus dem Jahr 488 stammen. Aber abgesehen davon, daß die Formel hier: νικᾷ ὁ θεὸς [ἡ]μῶν lautet, ist das Datum im Original so stark verstümmelt, daß man nichts Sicheres sagen kann. Ich möchte also für das früheste Vorkommen das V.—VI. Jahrhundert annehmen. In der Epigraphik erscheint die Formel immer in Verbindung mit dem Kreuz. Das läßt darauf schließen, daß die Formel im Zusammenhang mit dem Kreuzes-Kultus ihr Glück gemacht hat. Daß sie aber unabhängig hiervon existiert hat, und zwar vielleicht in einem früheren Stadium, beweisen die literarischen Zeugnisse (Konzils-Akklamationen).

Nur kurz hinweisen möchte ich auf verschiedene feste Verbindungen, in denen die νικᾷ-Formel vorkommt

1. Auf dem Mönchsschema (Gürtel) s. Oriens Christ. N. S. IV, p. 237.
2. Auf dem eucharistischen Brotstempel.
   Dalton: Catal. of early christ. antiq. nr. 973 (Cypern).
   Wheler: Voyage. Amsterdam 1689, p. 157.
   Cesnola: Salaminia, 2. Aufl., p. 107.
   Rev. Ét. Gr. 1910, p. 343 (Bronzestempel).
   s. Goar, Euchologion. Paris 1647, p. 116f. Joh. Andr. Schmid: De oblatis eucharisticis. Helmstaedt 1702, p. 16f. usw.

   Über diese Sitte gedenke ich ein ander Mal zu handeln.
3. Vorkommen zu exorzistischen Zwecken.
   Ein nicht geringer Teil der Inschriften mit dieser Formel wird einen apotropäischen Sinn haben. Besonders deutlich ist: das Vorkommen der Formel auf Amuletten, z. B. Silberplättchen aus Beyruth. C. I. G. IV 9064.
   Schlumberger: Rev. Ét. Gr. V, 1892, p. 77.
   Deonna: Rev. Ét. Gr. XX, 1907, p. 365.

Im modernen griechischen Zauber rezitiert man (gegen den bösen Blick) drei Mal das Salve Regina und läßt darauf die Worte folgen:

„Le Christ Jésus est vainqueur; il dissipe tous les maux“
Échos d' Orient 1912, p. 391, Anm. 2.

Ein anderer Exorzismus von den Kykladen beginnt:

„Jésus Christ triomphe et dissipe le mal“ usw.
Das. p. 519.

Vergl. auch die Zaubersprüche aus dem Piraeus, das. 1911, p. 79 und der Insel Spetsai. Daselbst.

Diese Formel ist von Weinreich, Neue Urkunden zur Sarapis-Religion, p. 33sq. mit paganen Formeln wie: Ἶσις νικᾷ, Σάραπις νικᾷ usw. zusammengestellt worden. Zu den von Weinreich a. a. O. p. 33f. gegebenen paganen Beispielen möge man die folgenden hinzufügen:

1. Ἄμμων νικᾷ. Une tête radiée, mais sans corns au dessous. Inschrift aus Soada (Bataneia). Waddington nr. 2213.
2. Νικᾷ ἡ Εἶσις black glass. Av.: Serapis with Isis and Nephthys. Flinders-Petri, Amulets nr. 135a. tab. XXI.
3. Νικᾷ ὁ Σέραπις τὸν φθόνον. Collection Mertens-Schaaffhausen nr. 1631.
4. ⟨N⟩ Εἶσις νεικᾷ. Nuovo Bullet. di arch. crist. 1898, p. 34. Vielleicht ist N für H verlesen.

Die Ideen, welche sich mit diesen Formeln verbinden, sind mannigfaltiger Art. Es ist augenscheinlich, daß sie im akklamatorischen Sinne gebraucht worden sind. Für die paganen Formeln läßt sich das bisher noch nicht literarisch belegen, für die christlichen ist es durch die Konzils-Akklamationen bezeugt.

Ich nenne aus den letzteren:

Der einige Gott, Christus siegt! Flemming, a. a. O. p. 17, 21, p. 19, 38, p. 25, 39. / νικᾷ ἡ πίστις τοῦ Αὐγούστου. Concil. Constantinopolit. (536 n. Chr.) Mansi VIII, p. 1083. / ἡ τριὰς ἐνίκησε, das. p. 1086. / ὁ σταυρὸς ἐνίκησε καὶ οὐκ ἔνι ἀταξία / ἡ τριὰς ἐνίκησε καὶ οὐκ ἔνι ἀταξία. / ἡ τριὰς ἐνίκησε καὶ οὐκ ἔνι ἀταξία / ἐνίκησεν ὁ Αὔγουστος κτλ. / νικᾷ ὁ Αὔγουστος, ἄγωμεν, εἰσέλθωμεν. / νικᾷ ὁ Αὔγουστος, ἔσω ἀναθεμάτισον usw. Das.

Aus den Ephesinischen Akklamationen trage ich noch nach die Rufe (in den Verhandlungen gegen Domnos von Antiochia):

„Allezeit siegreich, wird Christus siegen! Das Kreuz hat gesiegt, wird immer siegen! Der Könige Jahre zahlreich! Der Patriarchen Jahre zahlreich! Siegen wird der Glaube der Könige! Siegen der Glaube der Rechtgläubigen." Das. 3.27—29.

Es ist offenbar, daß in diesen Akklamationen der Terminus „siegen" an das erfolgreiche Vordringen der Propaganda für den Glauben gebunden ist[1]). Man kann eine solche Vorstellung auch für die paganen Formeln annehmen, zumal wenn man schon im

[1]) Diese Terminologie, die ursprünglich gegen andere Religionen gebraucht wurde, fand später gegen die Häretiker noch einmal Verwendung. Als, in den Acta Christophori, Decius den Märtyrer nicht verbrennen kann, ruft ihm das Volk zu: αἰσχύνθητι Δέκιε. Χαιστὸς γὰρ νικᾷ σε. ed Usener, p. 68, 20. Ähnlich ist das Χριστὸς ἐνίκησε in der Vita Porphyrii von Marcus Diaconus zu verstehen. Hier tritt die νικᾷ-Formel in der Wundererzählung auf, wie sonst die μέγας- oder p. 19, 9 εἷς-Akklamation. Siehe den nächsten Abschnitt über die Akklamation in der Wundererzählung.

Auge hat, was wir später über die Bedeutung der Akklamationen in der Propaganda und Wundererzählung sagen werden. Immerhin ist Vorsicht geboten. Es ist ja nicht unmöglich — wenngleich mir persönlich nicht sehr wahrscheinlich — daß die christliche Formel von der heidnischen kopiert worden ist.

Aber schon der Übergang von der Akklamation zur Exorzismusformel verschiebt etwas den Sinn. Diese Entwicklung ist ganz analog der andern, in welcher die εἷς θεὸς-Formel aus einer Akklamation zur Zauberformel wird. Für eine solche Auffassung der νικᾷ-Formel sprechen die Beispiele, in denen es heißt:

νικᾷ ὁ Σέραπις τὸν φθόνον.

Die christlichen Exorzismusformeln mit der νικᾷ-Akklamation haben wir schon gegeben[1]). Einen Sonderfall stellen die Beispiele dar, welche die εἷς θεὸς-Formel mit der νικᾷ-Formel kombinieren. Das kann späten oder frühen Ursprungs kein, kein Mensch kann da etwas beweisen. Die erhaltenen Beispiele sind, wie wir gesagt haben, späten Ursprungs, aber die Formel selber könnte älter sein[2]).

Ihren vollen religiösen Sinn hat die νικᾷ-Formel im Osten gehabt. In Ägypten hat man wahrscheinlich nur das Reklamehafte daran für die Propaganda nutzbar gemacht.

Das „Leben" wird hochgehalten und ist „siegreich" und siegreich ist „der Mann" (= Erlöser), der hierher gegangen ist. Das ist die Formel, die im Johannesbuch der Mändäer überaus häufig wiederholt wird (s. zu ihr Lidzbarski, p. 11, Anm. 3. Brandt, Mandäische Religion, p. 210).

Oder es heißt:

„Die Sieben sind unterlegen und der fremde Mann blieb siegreich", p. 161, 6f.,

oder einfach:

„Gelobt sei das Leben; das Leben ist siegreich", p. 182, 5, p. 138, 17, p. 115, 5.

Wer die wahre Lehre hat, der ist siegreich in dem Sinne, daß er zum Lichtort aufsteigen kann:

„Lasset euch belehren, damit ihr siegreich zum Ort des Lichtes aufsteigt", Johannesbuch, p. 55, 4, p. 57, 16.

---

[1]) Zum Terminus „siegen" im exorzistischen Sinn vergl. etwa noch: Basset: Les apocryphes éthiopiens VII, p. 14. 19. Origenes c. Celsum V 45 (δαιμόνων νικωμένων), Justin. dial. 85, Acta Thomae c. 49. Heim: Incantam. magica nr. 137. Markusliturgie Brightmann, p. 34, 17ff. Irenaeus I, 23, 5 (angelos vincere von Menander). Prentice: Expedit. nr. 234 (ΧΜΓ Χ(ριστο)ῦ τὸ νῖκος. Φεῦγε Σατανᾶ.

[2]) Eine ausführliche Darstellung müßte natürlich auch die bildlichen Darstellungen mit heranziehen. Wie man die Sieghaftigkeit des Serapis dadurch ausdrückt, daß man ihm eine kleine Nike-Figur in die Hand gibt, so bringt man die Sieghaftigkeit des Kreuzes auf die Weise zum Ausdruck, daß man es von Niken (= Engeln) bekränzen läßt oder es innerhalb einer corona triumphalis darstellt. (Ein gutes Beispiel für christl. Darstellung Röm. Quartalschr. I, 1887, p. 316sq.)

Es gilt eben siegreich zu sein nicht über die Propagandisten einer andern Religion, sondern der Kampf ist mit den Geistern unter dem Himmel zu führen.

In dem Mandäischen Seelenbuch heißt es:

„Ein (Schutz)brief, Lehre und Sieghaftigkeit sind gelangt zu dieser Seele."

Lidzbarski in Zeitschr. Deutsch. morgenld. Ges., Bd. 61 (1907) p. 696.

Denn: „Du hast den Sieg errungen, Manda d'Haije, und allen deinen Freunden zum Sieg verholfen. Oxforder Mand. Rolle. Lidzbarski, Johannesbuch, p. 125, 14ff.

Deshalb setzt man die Worte: „Das Leben ist siegreich über alle Werke" als Endformel bei den Mandäern auf das Amulett[1]) (s. Lidzbarski in Florilegium M. de Vogüé, p. 371, 276f.). Ganz genau so wie man am Schluß des christlichen Silberplättchen Amuletts ein Ἰησοῦς Χριστὸς νικᾷ schreibt (C. I. G. 9064). (Im übrigen gehören diese Silber- und Gold-plättchen-Amulette der chaldäischen Magie an.)

Es ist hier nicht der Ort zu untersuchen, wieweit sich hiermit die Ideen vom sieghaften Sonnengott berühren. Die allgemeine Idee vom siegreichen Gott wird sich wohl bei den verschiedensten Religionen nachweisen lassen (für Osiris z. B. Junker: Die Stundenwachen der Osirismysterien, Denkschr. Wien. Akad. Bd. 54 [1911]; für Ištar z. B. H. Zimmern: Ištar und Saltu, Ber. Sächs. Ges. d. W. 1916. Nach Schenute riefen die Ägypter dem Monde zu: „Siege", Erman, Zeitschr. f. ägypt. Spr. 1895, p. 47. Die Sekte der Nosaïris bittet um Sieghaftigkeit „durch das Mysterium dessen, der den Sieg davon getragen hat, und dessen, der den Sieg auf seiner rechten Hand hält" [Mohammed = Sonnengott], Dussand: La religion des Nosaïris p. 169f.). Wichtiger wäre es, für die Geschichte und Verbreitung der Formel noch mehr Material zu erhalten.

Formelhaft wird die νικᾷ-Formel in der alchemistischen Literatur verwendet. In jenem alchemistischen Glaubensbekenntnis — wenn man so sagen darf — kehrt, neben andern Ausdrücken, das ἡ φύσις τὴν φύσιν νικᾷ[2]) immer wieder.

Siehe Bertholet: Alchim. gr. p. 30, 19; 57, 15; 22, 4ff.

Reitzenstein: Nachr. Gött. Ges. d. W. 1919, p. 16, 85.

Von der agonistischen Verwendung der νικᾷ-Formel kann hier natürlich nicht geredet werden.

Ein merkwürdiges Beispiel dafür, daß Gleichheit des Ausdrucks

---

[1]) Auch auf die mandäischen Zauberschalen schreibt man: Das Leben ist siegreich usw. Pognon: Inscr. mandaites des coupes de Khonabir, p. 64, nr. 22. Eine aramäische Zauberschale redet vom siegreichen Frieden: Montgomery: Aramaic Incantation texts, p. 242, 11.

[2]) Vergl. auch die formelhafte Wendung bei Marcellus XXXVI, 70: venenum veneno vincitur, saliva ieiuna vinci non potest (Heim, Incantam. mag. nr. 93).

nicht immer an geschichtlichen Zusammenhang gebunden ist, bietet die berühmte Krankenheilung Blumhardts in Möttlingen. Der Dämon fuhr mit schrecklichem Gebrüll aus, indem er rief: Jesus ist Sieger! Jesus ist Sieger! Siehe Haucks Real-Enzyklopädie III, p. 265. Das ist die Formel, von der wir gesprochen haben[1]).

Νικᾶν kann in diesen verschiedenen formelhaften Wendungen das Verschiedenste bedeuten. Eben weil der Ausdruck formelhaft gebraucht wird, ist der ursprüngliche begriffliche Sinn vielfach verloren gegangen. Es hat vielfach nur noch die abgeblaßte Bedeutung von: übertreffen. Am stärksten tritt der magische Sinn des Wortes nicht in jenen Wendungen zu Tage, welche vom Überwinden dämonischer Gewalten reden, auch nicht in jenen andern Zusammenhängen, welche vom Sieg bei einer bestimmten Gelegenheit (Rennen, Gericht usw.) handeln, sondern in solchen Ausdrücken, wie man sie z. B. im Cyranides ed. Mély p. 22 findet: ἔσται ἔντιμος πανταχοῦ, νικῶν ἐν πᾶσιν ἔργοις καὶ λόγοις. Hier ist νίκη gleichbedeutend mit dem oft daneben stehenden — zauberhaft verstandenen — χάρις cf. z. B. J. G. IX 2, nr. 232. Kenyon: Gr. papyri p. 117, 25 τὴν χάριν, τὸ νῖκος πρὸς θεοὺς καὶ ἀνθρώπους, cf. das. J. 36: χάριν καὶ νίκην καὶ πρᾶξιν καὶ εὐπορίαν. Montfaucon: Palaeographia II 2 pl. CLVII 1.

Anhangsweise sei nur kurz auf gewisse lateinische Formeln hingewiesen, welche der griechischen νικᾷ-Formel dem exorzistischen Sinne nach entsprechen.

Bekannt ist die Verwendung von vicit leo de tribu Juda im Zauber. Ich verweise z. B. auf Reichelt: de amuletis pl. II. IV. de Rossi: Bull. di arch. crist. 1869, p. 62. Perdrizet: Rev. Ét. Gr. XVI (1903) p. 44. Schweizer Archiv f. Volkskunde XX, 1916, p. 180. In Bayern brachte man die Formel an Kirchenglocken an, s. Beitr. z. Geschichte des Erzbistums München-Freising N. F. 5 (1913) p. 237.

Die andere Formel lautet: Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat. Sie steht auf dem Obelisk vor dem Petersdom, ist aber auch im exorzistischen Sinn gebraucht worden. Auf der Glocke der Frauenkirche in München findet sie sich, ebenso — mit Erweiterungen — z. B. auf der Kirchenglocke von Ramersdorf. Weymann: Histor. Jahrbuch der Görresgesellschaft 1916, p. 79 hat für die Formel auf ein formales Vorbild bei Quintilian VII 4, 23 f. hingewiesen. Ich möchte freilich darauf hinweisen, daß bei Quintilian die Reihenfolge der drei Verben grade umgekehrt ist. In

---

[1]) Auf die Termini: νικηφόρος, victor, victrix, ἀνίκητος sind wir hier mit Absicht nicht eingegangen. Eine tiefer greifende Abhandlung müßte sie natürlich mit heranziehen. Wir hatten nur die νικᾷ-Formel im Auge. Ich würde nicht wie Weinreich, a. a. O. p. 33 f. den Ausdruck: δὸς νίκην direkt mit der νικᾷ-Formel zusammenstellen.

den Akklamationen des Konzils von Konstantinopel folgt das Χριστὸς βασιλεύει auf ein εἷς θεός.

Wir wenden uns jetzt wieder zu den ephesinischen resp. edessenischen Akklamationen. Die nächste ist die:

Κύριε ἐλέησον-

Akklamation. Sie ist auch ziemlich häufig. Flemming, a. a. O. p. 15. „Unser Herr erbarme dich unser." Das. Z. 21: Der einige Gott! Christus siegt! Unser Herr, erbarme dich unser! p. 19, 21f.: Augustos Theodosios erbarme dich über deine Stadt! Z. 23: Unser Herr, hab Erbarmen mit uns!

Es scheint, daß das κύριε ἐλέησον hier manchmal auf Gott und manchmal auf Menschen bezogen ist. Gewöhnlich nimmt man an, daß die Formel aus dem Neuen Testament stamme (so z. B. G. Rietschel, Lehrbuch der Liturgik, Berlin 1900, I, p. 358)[1]. Aber im Neuen Testament stehen viele Worte, die an sich in der Liturgie hätten Aufnahme finden können und doch nicht aufgenommen worden sind. Mit diesem Hinweis wird nichts erklärt. Ich möchte es nicht für ausgeschlossen halten, daß das κύριε ἐλέησον schon von Heiden im profanen, wie religiösen Sinne gebraucht worden ist. Auf das römische Amulett, dessen Sinnabschnitte freilich nicht klar sind, wollen wir hier kurz Bezug nehmen.

Πουβλικιανέ / Εἷς Ζεὺς / Σέραπις / ἐλέησον.

C. G. S. S. 2413, 3.

Auf einem Karneol des Wiener Münz- und Antiken-Kabinetts stehen die Worte:

Κυρία Νέμεσι ἐλέησον. C. S. G. 7036e.

Bei Epiktet. Diss. II 7 scheint das κύριε ἐλέησον in einem profanen Sinn zu stehen und ähnlich sind vielleicht einige Fälle der Konzilsakklamationen zu bewerten. Übrigens findet sich bei Josephus: Archäol. 9, 64 ein δέσποτα ἐλέησον.)

Besonders wichtig ist aber, daß das κύριε ἐλέησον hier unter den Akklamationen erscheint. Dieser akklamatorische Charakter des κύριε ἐλέησον wird meist verkannt und doch wird erst von dieser Voraussetzung aus die liturgische Stellung des κύριε ἐλέησον klar. In der griechischen und orientalischen Kirche ist der akklamatorische Charakter der Formel dadurch gewahrt, daß er als Ruf des Volkes gesprochen wurde und nicht, wie in Rom, von den Klerikern angestimmt wurde. Freilich auf den Unterschied von sprechen und singen darf man kein allzugroßes Gewicht legen, denn

---

[1]) Κύριε ἐλέησον in der christlichen Epigraphik: Pal. Expl.-Fund Quat. Statem. 1895, p. 45, nr. 9 (Jûsem) B. C. H. 1879, p. 169f., nr. 18 (Cypern). Euting: Sinaitische Inschriften, Berlin 1891, nr. 380 (Sinai), C. S. G. IV 9060 (Ostrakon), S. G. V 2 nr. 359 (Stymphalus) — ferner Pap. Oxyrh. Bd. III, nr. 407 (Gebet) usw. Beachte auch das Goldplättchen aus Rom: Arch. f. Rel. w. X 1907, p. 398.

die Akklamationen waren vielfach rhythmisch gefaßt[1]) und konnten demgemäß in Gesang übergehen. Ein besonders schönes Beispiel dafür sind ja die laudes bei der Königskrönung: Cantores: Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat. Rex regum. Rex noster. Spes nostra. Christus vincit usw. Martène: de antiquae ecclesiae ritibus 1788 t. II, p. 321[2]). Aber daß in der römischen Kirche die Kleriker und nicht das Volk das κύριε ἐλέησον anstimmen, ist in der Tat eine Veränderung in dem ehemaligen akklamatorischen Charakter der Formel.

Sobald man aber die Bedeutung des κύριε ἐλέησον als Akklamation erkannt hat, wird auch seine Stellung innerhalb der Litaneien, ja diese selbst erst, verständlich. Mabillon hat in seinem: Museum Italicum II (1724) Commentarius praevius, p. XXXIV die Marienlitanei eines alten römischen Rituals bekannt gemacht. Dort heißt es: Omnis chorus virorum et mulierum, genibus humiliter ante eam (=Maria) flexis, pugnis etiam pectora caedentes, una voce per numerum dicant centies: Kyrie eleison, centies: Christe eleison, item centies: Kyrie eleison. Diese massenhafte Wiederholung ein und derselben Formel stammt aus der antiken Akklamation. Man erinnere sich z. B. der Schilderung Augustins, wie dort ganz genau die Zahl jeder einzelnen Akklamation angegeben ist. Ja man könnte auch soweit eine Analogie im Stil zwischen der profanen Akklamation und der Litanei finden, als in beiden die Aufzählung der Prädikate des Geehrten mit den Bittrufen abwechselt. Insofern aber besteht natürlich ein Unterschied zwischen Akklamation und Litanei, als man in der Akklamation dem Geehrten Gutes wünscht, was natürlich in der Litanei Gott gegenüber gegenstandslos ist.

Dieser Einfluß der profanen ἐκκλησία auf Sprache und Brauch des christlichen Kultus scheint mir noch nicht genügend gewürdigt[3]). Bei Athanasius, apolog. ad Constant. 10 (I 301 C) steht eine interessante Stelle: μόνον γὰρ ἔλεγον : εὐξώμεθα περὶ τῆς σωτηρίας τοῦ εὐλαβεστάτου Αὐγούστου Κωνσταντίου. Καὶ πᾶς ὁ λαὸς εὐθὺς μιᾷ φωνῇ ἐβόα. Χριστὲ βοήθει Κωνσταντίῳ. καὶ διέμενεν οὕτως εὐχόμενος.

Sobald an den Kaiser gedacht wird, wird die Akklamation für ihn zum Gebet oder das Gebet zur Akklamation. Diese Stelle ist

---

[1]) Rhythmische Akklamationen hat Nero von Alexandria nach Rom verpflanzt. Sueton: Nero 20,3. Für die metrischen byzantin. Akklamationen vergl. Byz. Zeitschr. XXI 1912, p. 28 und die daselbst angeführte Literatur.

[2]) S. auch: Duchesne, Liber pontificalis II, p. 37. P. Fabre, Le liber censuum de l'église Rom I Paris 1910, p. 5.

[3]) Man könnte vermuten, daß man auch im heidnischen Mysterienkult gewisse Akklamationen gekannt hat. Ich denke weniger an die von Alb. Dieterich in seiner Mithrasliturgie behandelten Formeln, als an gewisse Wendungen beim Alchemisten Zosimus z. B. ἄνω τὰ οὐράνια καὶ κάτω τὰ ἐπίγεια κτλ. (Berthelot Alch. gr., p. 145, 15.)

auch insofern wichtig, weil sie nahelegt, daß die christliche βοήθει Akklamationen — wie die meisten andern christlichen Akklamationen — vielleicht schon als heidnische Formel (Akklamation) Verwendung gefunden hat.

Der akklamatorische Brauch von πολλὰ τὰ ἔτη, wie ihn die Konzilsakklamationen zeigen [1]), ist auch in den Kultus der orthodoxen Kirche eingedrungen. Ich verweise hierfür kurz auf Nilles: Kalendarium Manuale II, p. 116 Anm. 1. Besonders interessant ist in dieser Hinsicht die τάξις für die Bischofsweihe, die bei Dmitrievsky: Beschreibung der liturgischen Handschriften in Kiew II Εὐχολόγια, p. 623, 695, 699 steht (cf. auch p. 684 im ἁγιασμὸς τῶν ὑδάτων τοῦ Νείλου die Worte: ὁ πατριάρχης . . . . εἰς πολλά σου πολλά σου καὶ καλὰ ἔτη). Dort wird p. 695 der Patriarch, der Metropolit, der Bischof, der Klerus usw. erwähnt und bei der jedesmaligen Erwähnung ein πολλὰ τὰ ἔτη hinzugefügt. Die Markusliturgie ed. Brightmann, p. 115,9 nimmt auf die Formel Bezug, wenn es in ihr heißt συντήρησον ἡμῖν αὐτοὺς (sc. Papas und Bischof) ἔτεσι πολλοῖς.

Für das Vorkommen dieser Akklamation in der christlichen Epigraphik verweise ich z. B. auf C. I. G. 8681 (Cyrrhus. IX saec.) 8897 (das.) 8898. Forschungen zu Ephesus II 4, nr. 90a [2]). Sie ist paganer Herkunft. In der Jobakcheninschrift heißt es Z. 23 f.

πολλοῖς ἔτεσι τὸν κράτιστον ἱερέα Ἡρώδην

Maaß: Orpheus, p. 20, 24 f.

oder in einer Inschrift aus Chalkis:

ἐβ(όησεν) ὁ δ(ῆμος) πολλοῖς ἔτεσι τοὺς νεωκόρους

Athen. Mitt. VI (1881), p. 167 sq.

Wie stark die Analogien im sprachlichen Ausdruck zwischen paganer und christlicher Formulierung gehen, können einige wenige Beispiele illustrieren:

εἰς αἰῶνα τὸ κράτος (vergl. κράτος in christlichen Doxologien)
τοῦ κυρίου ἡμῶν Μ. Αὐρηλίου Σ(εβασ)τοῦ

Prentice Inscr. nr. 74.

ähnlich: Lanckoronski: Städte Pamphyliens II, p. 209 nr. 100 (Termessos)
Kalinka, Denkmäler aus Bulgarien nr. 55.
B. C. H. 1902, p. 173 f. nr. 14 f C. I. G. 4044 (Ancyra) I. G. XII 2, 208.
Dittenberger Or. Gr. Inschr. 194, 32; 332, 32; 383, 43; 515, 55.

Daneben stelle man: Κύριος βασιλεύει εἰς αἰῶνα Prentice Inscr. nr. 24. Neben der heidnischen [3]) εἰς αἰῶνα-Formel mag auch dies διαμένῃ

[1]) cf. auch: Clermont-Ganneau: Rec. d'archéol. or. IV, p. 75 f. (mir nicht zugänglich).

[2]) Sterret: The Wolfe Expedition nr. 629.

[3]) Tertullian de spectaculis c. 25 setzt die Formel: εἰς αἰῶνας ἀπ' αἰῶνος als profane Akklamation für die Schauspieler voraus Marc Aurel kennt IX 28, 1 den Ausdruck ἐξ αἰῶνος εἰς αἰῶνα.

τὸ γένος kurz erwähnt werden, das auch zur akklamatorischen Sprache gehört. Dussand, Voyage en Syrie 1895, p. 7. Sterret, The Wolfe Expedit. nr. 629 [1]).

Ich erwähne noch die Akklamation mit ζῆν.

Ἄμμων ζήτω

heißt die etwas merkwürdige Akklamation einer Inschrift aus Selaemae Waddington nr. 2382

ζῖ ἡ πίσ|της τῶν | χριστια|νῶν

steht in einer Inschrift aus Thessalien. Byz. Zeitschr. 1912, p. 161. Interessant ist auch hier wieder die Einwirkung auf die liturgische Sprache:

ζῆς νεονύμφιε

sagt der Priester bei der Trauung zum Bräutigam:

Dmitrievsky a. a. O., p. 404 (cf. Goar, p. 319)

oder: ζήσονται οἱ νεονύμφιοι εἰς αἰῶνα αἰῶνος, p. 465

oder: ἀμὴν ζῆς, ζῆς, νεονύμφιε usw., p. 715.

Man beachte die doxologische Erweiterung zu: εἰς αἰῶνα αἰῶνος. p. 465 und die Wiederholung: ζῆς, ζῆς νεονύμφιε, p. 715.

Eine Akklamation scheint mir auch ὕψου in syrischen Inschriften zu sein.

Θεὸς ὕψου Βόσανα

Waddington nr. 2242 (Bosana).

Ζεῦ ἀνίκητε, ὕψου Οὐράνι(ο)ν τὸν εὐσεβῆν

Das. nr. 2390 (Merdocha).

Auch die ἄξιος Akklamation welche bei der Bischofsweihe laut wird (s. z. B. Testam. dom. nostri ed Rohmanni Mainz 1899 Dmitrievsky a. a. O., p. 698 sq. Goar, p. 281, 288, 304 cf. 251 Diakonenweihe) wird auf antiken Brauch zurückgehen [2]).

Wie wenig sich sowohl Charakter, wie Sprache des Menschen durch die Aufnahme des christlichen Glaubens geändert hatte, mag man daraus ersehen, daß unter den christlichen Akklamationen in Edessa auch der Ruf laut wird: „Zur Tierhetze"! So schnell war vergessen worden, daß früher die Menge geschrien hatte: Christiani tollantur: dictum est duodecies (Passio S. Savini b. Baluze Missellanea ed. in fol. t. I, p. 12 s. Le Blant in Mém. de l'acad. des inscr. t. 30, p. 243).

Auf eine sachliche Analogie zwischen paganer und christlicher Akklamation weist auch das folgende: In Chalcedon werden folgende Akklamationen laut:

---

[1]) Von hier aus erfährt z. B. eine Stelle wie die in der Passio der scilitan. Märtyrer: διαμένει σου ἡ βασιλεία εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων eine eigenartige Beleuchtung.

Wenn einmal die Geschichte der christlichen Doxologien geschrieben wird, wird man auf diese Analogien im Ausdruck (διαμένειν — εἰς αἰῶνα — κράτος usw.) sorgfältig zu achten haben.

[2]) cf. Clermont-Ganneau: Rec. d'archéol. or. VIII § 9.

οἱ εὐλαβέστατοι ἐπίσκοποι ἐβόησαν. αὕτη ἡ πίτσις τῶν ὀρθοδόξων. ταύτῃ πάντες πιστεύομεν. ἐν ταύτῃ ἐβαπτίσθημεν. ἐν ταύτῃ βαπτιζόμεθα. ὁ μακάριος Κύριλλος οὕτως ἐδίδαξεν ὑμᾶς.

Mansi VI, p. 956C.

Diese Berufung auf das Herkommen in der Akklamation findet ihre Analogie in paganen Formeln.

ἐπεφώνησαν· καλῶς εἶπεν Φιλοκλῆς. δίκαια ἀξιοῦσιν οἱ ἐν Ποτιόλοις. ἀεὶ οὕτως ἐγείνετο. καὶ νῦν οὕτως γεινέσθω. τοῦτο τῇ πόλει σὺμφέρει. φυλαχθήτω ἡ συνήθεια

I. G. S. I. 830.

Zum Schluß möchte ich noch auf folgendes aufmerksam machen. In den edessenischen Akklamationen. Flemming, p. 17, 12 erscheint einmal auch die Formel:

Über alles einziger Anatolius.

Hier wäre im Griechischen wohl die εἷς-Akklamation auf einen Menschen und nicht auf Gott bezogen worden. Für einen solchen Gebrauch der εἷς-Formel gibt es Parallelen, auf die schon Norden: Agnostos Theos, p. 245f. Anm. 1 hingewiesen hat (cf. auch Le Blant: 750 inscript. nr. 83). Auf eine interessante Stelle hat dann noch Weymann, Histor. Jahrb. der Görresgesellschaft 1916, p. 77 hingewiesen. Im Liber subnotationum in verba Juliani c. 4, 1 des Marius Mercator (PL 48, 126f.) wird Julian v. Aeclanum folgender Maßen angeredet.

Erubesce, infelicissime, in tanta linguae scurillis vel potius mimicae obscenitate. vulgares tu dignus audire acclamationes: Unus tu[1]), unus Philistion[2]), unus Latinorum Lentulus, unus tibi Marullus comparandus; namque Martialis et Petronii solus ingenia superasti[3]);

Ein anderes Beispiel steht in der Kirchengeschichte des Theodoret l. II c. 17. Als im Zirkus die Verordnung des Constantius verlesen wird, wonach Bischof Liberius wieder aus der Verbannung zurückkehren darf: κοινὴν ἀφῆκαν φωνήν. Εἷς θεός, εἷς Χριστός, εἷς ἐπίσκοπος.

Zum Schluß möchte ich noch kurz von der αὔξει-Akklamation reden. In den Edessenischen Akklamationen kamen Ausdrücke vor, wie: Der Orthodoxen Sieg wachse! Das hängt mit der griechischen αὔξει-Akklamation vermutlich zusammen.

---

[1]) Für diesen akklamatorischen Du-Stil, der in den hymnischen Du-Stil übergeht (zu letzterem s. Norden: Agnostos Theos, p. 177sq.) vergl. Actus Petri cum Simone c. 4: externa autem die rogabatur (sc. Simon Magus) cum magnis adclamationibus dicentes ei: „Tu es in Italia deus, tu Romanorum Salvator. Festina celerius Romae.“ Cf. c. 27 et videntes turbae miratae sunt et populo clamante: Tu deus salvator, tu Petri deus, deus invisibilis et salvator.

[2]) Der bekannte Mime s. H. Reich der Mimus, Berlin 1903 passim.

[3]) In dem superasti könnte man eine Anspielung auf die νικᾷ-Akklamation finden.

αὔξη ἡ πίστις τῶν χριστιανῶν / αὔξη ἡ πίστις τῶν ὀρθοδόξων heißt es z. B. unter andern Akklamationen bei der Biſchofsweihe Dmitrievsky: a. a. O., p. 695 cf. 699 f.

Dieſe Akklamation kommt auch — oft verkannt — in Inſchriften vor. Ich nenne:

αὔξ]ι Ἀ[ἐ]δε / αὔξι Ῥογ[άτε
Duſſand-Macler: Voyage au Safa, p. 191 nr. 70.
αὔξ[ι] / Αὔδη / κ(αὶ)Ἀβι- / βαδ
uſw. Inſchr. aus dem Jahr 403 (Salkhad).
Duſſand-Macler: Voyage dans les rég. désert., p. 654 nr. 32.
= Clermont-Ganneau: Rec. d'archéol. or. I, p. 15 nr. 18
daſ. V, p. 368.

ferner: Waddington nr. 2415 dazu Perdrizet in B. C. H. 1900, p. 293 Anm. 9 (αὔξε Μαρκελλῖνε. ὁ θεός σε ἐβοήθησεν uſw.). Prentice: Exped. nr. 938 derſ. Inscr. nr. 379 uſw. Ich verzichte auf völlige Aufzählung und bemerke nur, daß die Inſchrift Bull. arch. du com. 1904, p. 37 nr. 60 hierzu ebenſo gehören wird, wie die Gemme: Southesk Collection I, p. 173 nr. 51 u. a. Ich möchte annehmen, daß bei der Formel αὔξει φῶς auch der akklamatoriſche Ton empfunden worden iſt. Cosmas v. Jeruſalem PG 38 col. 464 ſagt bekanntlich, die Griechen ἔκραζον (am 25. Dezember) Ἡ παρθένος ἔτεκεν, αὔξει φῶς (ebenſo d. griech. Kalender bei F. Boll Griech. Kalender I, p. 16). Natürlich braucht dabei der urſprüngliche Sinn von αὐξάνειν nicht verloren gegangen zu ſein, bildet doch Joh. Lydus 101, 2 αὐξιφώτιος cf. 105, 10. Wichtig iſt nur, daß auch dieſe Akklamation bald im profanen und bald im religiöſen Sinne gebraucht wurde.

Εἷς θεός als Akklamation in der Aretalogie.

Ein beſonderes Kapitel müſſen wir der εἷς θεός-Akklamation im Rahmen der Wundererzählung widmen. Es handelt ſich dabei, wie wir nachzuweiſen hoffen, nicht um ein zufälliges Moment innerhalb der aretalogiſchen Erzählung, ſondern um einen feſten Topos, der durch den Stil und die Abſicht der Wundererzählung gefordert wird.

Doch geben wir zunächſt erſt einige Beiſpiele, um anſchaulich zu machen, was wir meinen. Wir gehen von den apokryphen Apoſtelgeſchichten aus.

In den Acta Pauli und Theclae wird bekanntlich u. a. erzählt, daß Thekla den wilden Tieren vorgeworfen wird. Es tritt das Wunder ein, daß die Tiere ſie nicht anrühren. Der ἡγεμών iſt genötigt, Thekla freizugeben. Da heißt es dann (cap. 38):

Αἱ δὲ γυναῖκες πᾶσαι ἔκραξαν φωνῇ μεγάλῃ καὶ ὡς ἐξ ἑνὸς

στόματος ἔδωκαν αἶνον τῷ θεῷ λέγουσαι · Εἷς θεὸς ὁ Θέκλαν σώσας, ὥστε ἀπὸ τῆς φωνῆς σεισθῆναι πᾶσαν τὴν πόλιν.

Acta apost. apocr. ed. Lipsius-Bonet I, p. 264, 10ff.

Die Textvarianten sind interessant:

c: unus est verus deus,
d: magnus deus unus et verus,
m: unus et verus deus.

Tischendorf gab im Text nach A. B. F. εἷς ὁ θεός.
Εἷς θεὸς ὁ Θέκλης nach Cs^{c}; Tischendorf: ὁ τῆς Θέκλης.

In den Acta Andreae et Matthiae, cap. 33 (Lipsius-Bonnet II 1, p. 116, 15f.) wird erzählt, daß die Einwohner der Stadt der Anthropophagen, in der er Wunder getan und das Evangelium gepredigt hat, ihm bei seinem Scheiden das Geleit geben und dabei sagen:

Εἷς θεὸς Ἀνδρέου, εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν. (Die Textvarianten s. bei Lipsius-Bonet.)

Sie fassen anscheinend in diesen Worten den Ertrag der Verkündigung des Apostels in ihrer Stadt zusammen.

In den Actus Petri cum Simone, cap. 26 (ed. Lipsius-Bonnet I, p. 73, 36) heißt es nach einer vorausgegangenen Totenerweckung: violentes autem turbas (lies: turbae) omnes subclamaverunt: Unus deus, unus deus Petri.

In der von Bonnet als Martyrium Andreae prius bezeichneten Schrift (Acta apost. apocr. II 1) wird in c. 17 erzählt (p. 57, 3ff.), daß Andreas nach einem langen Lobpreis Gottes am Kreuz sein Leben aushaucht. Von den Umstehenden aber, die sein erbauliches Ende mit angesehen haben, heißt es:

καὶ θαυμάσαντες πάντες ἔκραξαν · Μέγας ὁ θεὸς Ἀνδρέου. εἷς ὁ θεὸς τοῦ ξένου · ἀγαθὸς ὁ θεὸς τῶν χριστιανῶν · Χριστὲ σῷζε πάντας ἡμᾶς καθὼς ἔσωσας τὸν Ἀνδρέαν τὸν ἐπὶ σοὶ ἠλπικότα.

Besonders zahlreich sind die Akklamationen in dem Martyrium des Mathaeus (Acta apost. apocr. II 1). In cap. 19 wird erzählt, wie die Feuerflamme den Mathaeus verschont. Das macht einen solchen Eindruck: ὡς τοὺς ἀδελφοὺς χαίροντας ἐκβοᾶν · Εἷς θεὸς ὁ τῶν χριστιανῶν. ὅτι οὕτως ἰδόντες ἀληθῶς ἐπιστεύσαμεν · Εἷς θεὸς ὁ τῶν χριστιανῶν ὁ τὸν ἴδιον ἀπόστολον ἐν πυρὶ διασῴζων. Καὶ ἀπὸ τῆς φωνῆς ἐσείσθη ἡ πόλις (p. 242, 3—7).

Die andere von Bonnet gegebene griechische recensio hat an dieser Stelle:

ὡς πάντας τοὺς ἀδελφοὺς ὁρῶντας τὸ γινόμενον χαίροντας ἀναβοᾶν · Εἷς θεὸς ὁ τῶν χριστιανῶν ὁ βοηθῶν τῷ Ματθαίῳ, εἰς ὃν καὶ ἡμεῖς ἐπιστεύσαμεν, ὁ καὶ διασώσας αὐτὸν ἐκ τοῦ πυρὸς ἄφλεκτον. Ἀπὸ δὲ τῆς κραυγῆς ἐσείσθη ἡ πόλις ἅπασα καὶ ὁ τόπος ἐν ᾧ ἵσταντο (das. 3. 12—17).

Die alte lateiniſche Überſetzung hat folgenden Text: Fratres autem psallebant dicentes: Unus est deus verus christianorum et per signa quae vidimus qui apostolos suos de igne liberat (Z. 24ff.).

In derſelben Schrift heißt es in cap. 21 (der rec. II) ἐξαίφνης φοβερὸν καὶ ἔκθαμβον θέαμα γέγονεν, ὥστε πάντας βοᾶν καὶ λέγειν. Εἷς θεὸς ὁ διὰ Ματθαίου καταγγελθεὶς ἐν τῇ πόλει ταύτῃ, ὃς ῥύεται ἐκ πυρὸς τοὺς δούλους αὐτοῦ (p. 246, 19—22).

In cap. 26 derſelben rec. heißt es: ἐχάρησαν χαρὰν μεγάλην σφόδρα· ὅθεν διεδόθη τὸ φοβερὸν καὶ παράδοξον τοῦτο θέαμα ἐν ὅλῃ τῇ πόλει. καὶ συνήχθη πᾶς ὁ λαός, κράζοντες μιᾷ φωνῇ καὶ λέγοντες· Εἷς θεὸς ὁ διὰ τοῦ Ματθαίου καταγγελθεὶς ἐν τῇ πόλει ταύτῃ· ὃς καὶ ἐκ πυρὸς καὶ ὕδατος ῥύεται τοὺς εἰς αὐτὸν πιστεύοντας (p. 255, 17—20; p. 256, 12f.).

Ferner cap. 27 vom König, der das Wunder geſehen hat, heißt es: κράζων μεγάλῃ φωνῇ καὶ λέγων· Εἷς θεὸς ὁ διὰ Ματθαίου κηρυχθεὶς καὶ οὐκ ἔστιν ἄλλος πλὴν αὐτοῦ, daſ. p. 256, 17—19. Die lateiniſche Überſetzung hat an der betreffenden Stelle: et miratus est valde dicens: Magna est virtus dei, et magna est virtus christianorum (Z. 26f.).

Im cap. 29 (rec. II) endlich heißt es: συνέτριβον ἑαυτῶν τὰ εἴδωλα κράζοντες καὶ λέγοντες· Εἷς θεὸς μόνος ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ὁ εὐεργετῶν τοὺς ἀνθρώπους (p. 260, 18ff.).

Wir erwähnen endlich noch eine Stelle aus der Passio Bartholomaei und eine andere aus den Acta Johannis. An der erſten Stelle heißt es cap. 7 nach der Vertreibung des Dämons aus dem Götzenbild: πάντες μιᾷ φωνῇ ἔκραξαν λέγοντες· Εἷς θεὸς παντοδύναμος, ὃν κηρύττει Βαρθολομαῖος ὁ ἀπόστολος. Darauf folgt ein längeres Gebet des Bartholomaeus, in deſſen Verlauf es heißt: . . . . ἵνα σὲ θεὸν ἀληθινὸν γνωσόμεθα, ὅτι διὰ παντὸς εἷς τοὺς αἰῶνας ὑπάρχεις ἀτελεύτητος θεός· Εἷς θεὸς ὁ πατὴρ ὁ ἐν υἱῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι γνωριζόμενος, εἷς θεὸς ὁ υἱὸς ὁ ἐν πατρὶ καὶ ἁγίῳ πνεύματι δοξαζόμενος, εἷς θεὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὁ ἐν πατρὶ καὶ υἱῷ προσκυνούμενος, καὶ ἀληθῶς μονὰς γνωριζόμενος, ὁ πατὴρ ἀγέννητος, ὁ υἱὸς γεννητός, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ ἐκπορευόμενον κτλ, daſ. p. 144, 17—26.

Der lateiniſche Text hat hier: tunc omnes una voce clamare coeperunt: Unus deus omnipotens quem praedicat apostolus eius Bartholomaeus (daſ. Z. 4f.). Im Gebet heißt es: Unus cum filio pater, unus etiam cum spiritu sancto, et re vera unus deus pater ingenitus et unus filius eius unigenitus dominus noster Jesus Christus et unus spiritus sanctus qui a patre procedit (Z. 12ff.).

In den Acta Johannis cap. 42 heißt es, nachdem Johannes das Artemisheiligtum in Trümmer gebetet hatte: ὁ οὖν ὄχλος Ἐφεσίων ἐβόα· Εἷς θεὸς Ἰωάννου, εἷς θεὸς ὁ ἐλεῶν ἡμᾶς, ὅτι σὺ

μόνος θεὸς, νῦν ἐπεστρέψαμεν ὁρῶντές σου τὰ θαυμάσια. ἐλέησον ἡμᾶς ὁ θεὸς ὡς θέλεις καὶ τῆς πολλῆς πλάνης ῥῦσαι ἡμᾶς. (Daſ. p. 171, 11f.; p. 172, 1—3).

Soviel zeigt ſchon die einfache Nebeneinanderſtellung der Texte aus den verſchiedenen apokryphen Apoſtelakten, daß wir es bei dieſen Akklamationen mit Eigentümlichkeiten zu tun haben, die zum Stil dieſer Literaturgattung gehören. Aber man würde ſich irren, wenn man meinen würde, daß dieſe literariſche Eigentümlichkeit auf die Gattung der apokryphen Apoſtelgeſchichten beſchränkt wäre. Das werden die folgenden Beiſpiele lehren.

In der Mönchsgeſchichte des Palladius handelt cap. 21 von dem Märtyrer Apollonius. Es wird erzählt, wie Apollonius und ſein Begleiter wegen ihres Bekenntniſſes verbrannt werden ſollen. Da geſchieht das Wunder. Eine Regenwolke verhindert die Exekution. Und nun heißt es:

θαυμάσαντες δὲ οἱ δῆμοι καὶ ὁ δικαστὴς ἐβόων· Εἷς ὁ θεὸς τῶν Χριστιανῶν'.

super quo stupefacti et judex et populus, una omnes voce clamare coeperunt: „Magnus et unus Deus Christianorum, solus immortalis est.“

Erw. Preuſchen: Palladius und Rufinus. Gießen 1897, p. 81, 9f.

Rufinus: Historia Monachorum cap. 19. M. P. L. t. 21 col. 442.

Dieſer Zug kehrt dann in der volkstümlichen Martyriumsliteratur immer wieder. In den Acta Nerei et Achillei (nach de Roſſi V—VI saec.) heißt es (Achelis, p. 12, 19ff.), als Petrus ein totes Kind erweckt hat: τότε πᾶς ὁ λαὸς μιᾷ φωνῇ ἔκραξαν λέγοντες:

Εἷς θεὸς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς ὃν Πέτρος κηρύσσει.

In dem Martyium des hl. Theodorus heißt es von dem Volk, als es ſieht, daß auch die ärgſten Martern ihm nichts anhaben können: θάμβους γεμίζονται τὰς ψυχάς. καὶ μέγα ἀνακραγόντες. „Εἷς θεὸς ἀληθῶς μόνος, εἷς ὁ τῶν χριστιανῶν θεός“ ἐξεβόησαν.

Delehaye: Les légend. gr. des saints militaires. Appendice p. 165, 21 (cod. C) und das ſetzt ſich dann fort: ἅμα δὲ καὶ ὁ σὺν αὐτῷ στρατιωτῶν χορὸς εἷς τοῦ ἑνὸς ἐχόμενοι καὶ χορείαν ὥσπερ ἐλίττοντες· Εἷς, ἐπιβοῶντες, Χριστέ; ὁ Θεὸς εἷς. Daſ. p. 166, 7.

Im Cod. B. lautet dieſelbe Stelle: τὸν τῆς σειρᾶς τρόπον κοινῇ βοῶντες· Εἷς θεὸς ὁ Χριστὸς σῴζων τοὺς εἰς αὐτὸν πιστεύοντας, p. 180, 9.

In den koptiſchen Texten, welche es mit demſelben Märtyrer zu tun haben, heißt es:

„Alle Einwohner der Stadt . . . ſchrien laut und ſagten: „Der Gott des hl. Theodorus Anatolius iſt der Eine Gott.“

Winſtedt: Copt. texts on St. Theodore p. 146.

Oder ein anderes Mal:

„Und der ganze Haufen und die Verſammlung ſchrie laut und

ſprach: „Einer iſt der Gott der Chriſten, Chriſtus Jeſus unſer Herr, und da iſt niemand neben ihm.“ Daſ. p. 151.

In dem äthiopiſchen Martyrium des hl. Siſinnius heißt es: „An dieſem Tage ſchrie das Volk mit lauter Stimme und ſprach: Es iſt kein Gott weder im Himmel noch auf Erden, außer unſerm Herrn Jeſus Chriſtus, dem Gott der Heiligen Siſinnius und Anſanius.“ Corp. Scr. chr. or. Scr. Aethiop. 2, 28, p. 247.

Nach einer Rede des hl. Menas in Alexandria ruft das Volk:

Εἷς θεὸς μέγας καὶ δυνατὸς, ὃν ἡρμήνευσεν ἡμῖν ὁ καλλικέλαδος Μηνᾶς, ſ. Anal. Bolland, Bd. 29 (1910) p. 139.

In dem (nur äthiopiſch und arabiſch erhaltenen) Martyrium des hl. Baſilides ruft das Volk, als dieſer nach ſeiner Verbrennung wieder aus dem Nichts entſteht: „Einer iſt der Gott des hl. Baſilides und es iſt keiner außer ihm, denn er ließ Tote auferſtehen und befreite die, welche ihm vertrauten“ (ſ. Corp. Scr. or. chr. aeth. 2, 28 acta martyr. versio I, p. 45), ähnl. daſ. p. 43. 52f.

In dem Martyr. S. S. Apatris et Irenis daſ. p. 162 heißt es ähnlich: „Einer iſt der Gott des hl. Apater und der Irene, ſeiner Schweſter, und es iſt kein Gott außer dieſem.“

In der längeren Faſſung des Martyriums der hl. Agnes ruft der vom Tode durch die Heilige Erweckte aus: Εἷς θεὸς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς καὶ ἐν θαλάσσῃ, ὁ τῶν χριστιανῶν. οἱ δὲ ναοὶ τῶν εἰδώλων πάντες μάταιοί εἰσιν καὶ οἱ θεοὶ οὓς σέβεσθε μάταιοι οὔτε ἑαυτοῖς δύνανται, οὔτε ἄλλοις τινὰ βοήθειαν παρασχεῖν. Pio Franchi de' Cavalieri: S. Agnese. Roma 1899 (= Röm. Quartalſchr. Supplementh. X) § 10 im Appendice p. 86.

Wie lange und wie zäh ſich dieſer Gebrauch der Akklamation in der Wundererzählung gehalten hat, kann man aus einer Pſ. Kyrillſchen koptiſchen Predigt über die Buße erſehen, die nach Chaîne aus dem Jahre 918 n. Chr. ſtammt. In dieſer Predigt wird erzählt, die Juden hätten in ihrer Synagoge das Kreuz geſchlagen. Da habe es plötzlich zu bluten begonnen. Und nun rufen die Juden aus:

„Es gibt nur einen Gott, Jeſus Chriſtus, der gekreuzigt worden iſt.“

M. Chaîne in Mél. de la fac. or. de Beyrouth VI, p. 514.

Ein ähnlicher Ruf erſchallt dann nach einem neuen Wunder noch einmal (daſ. p. 515). Wir haben es ſomit bei dieſen Akklamationen innerhalb der Wundergeſchichten mit einer literariſchen Eigentümlichkeit der chriſtlichen Literatur zu tun, die ſich vom II.—X. Jahrhundert belegen läßt. Daß dieſe Daten ſowohl nach oben, wie nach unten keine feſte Grenze bilden, dürfte ohne weiteres klar ſein und wird aus dem, was wir über die Herkunft dieſer Stileigentümlichkeit zu ſagen haben werden, noch deutlicher werden.

Wir gehen jetzt zu einer Analyſe des Zuſammenhangs über,

in den die Akklamationen eingebettet sind und werden folgende Fragen aufwerfen.

1. Wer spricht die Akklamationen?
2. Mit welchen Verben wird die akklamatorische Tätigkeit umschrieben?
3. Der Wortlaut der akklamatorischen Formel.
4. Was löst die Akklamationen aus?
5. Welchem Zweck dient die Verwendung der Akklamationsformeln innerhalb der Wundererzählung?

1. Wer spricht die Akkamationen?

Um diese Frage zu beantworten, halten wir uns zunächst an die Beispiele, die wir gegeben haben.

a) aus den apokryphen Apostelgeschichten:

1. αἱ γυναῖκες Acta Pauli et Theclae, cap. 38.
2. Die Bewohner der Stadt Acta Andr. et Math., cap. 33.
3. turbae. Act. Petri cum Simone, cap. 26.
4. πάντες. Martyr. Andr. pr., cap. 17.
5. πάντες οἱ ἀδελφοί. Martyr. Math., cap. 19.
6. πάντες. „ „ cap. 21.
7. πᾶς ὁ λαός. „ „ cap. 26.
8. Der König. „ „ cap. 27.
9. Die Bekehrten. „ „ cap. 29.
10. πάντες. Passio Bartholom., cap. 7.
11. ὁ ὄχλος Ἐφεσίων. Acta Joh., cap. 42.

b) aus den Märtyrerlegenden:

1. οἱ δῆμοι καὶ ὁ δικαστής. Palladius, cap. 21.
2. πᾶς ὁ λαός. Acta Nerei et Achillei, p. 12.
3. Das Volk. Theoduruslegende Delehaye, p. 165.
4. ὁ στρατιωτῶν χορός. Das. p. 166.
5. Alle Einwohner der Stadt. Das. Winstedt, p. 146.
6. Der ganze Haufen und die Versammlung, p. 151.
7. Das Volk. Sisinniuslegende, p. 247.
8. „ „ Menaslegende, p. 139.
9. „ „ Basilideslegende, p. 45.
10. Der vom Tode erweckte. Martyr. der heil. Agnes, II § 10.
11. Die Juden in der Synagoge. Ps. Kyrill, p. 154.

Wenn man die hier gegebenen Beispiele überblickt hat, so wird einem deutlich, daß in allen Fällen — außer a 8 und b 10 — eine größere Menge der Sprecher der Akklamation ist.

Damit es aber nicht scheine, daß eine tendenziöse Auswahl getroffen sei, gebe ich noch kurz eine Auswahl von anderen Beispielen, in denen ebenfalls die religiöse Akklamation einer Volksmenge in den Mund gelegt wird, z. B.:

ὁ ὄχλος. S. Abercii vita ed. Nissen, p. 11, 1; p. 18, 18.
ὁ ὄχλος. Martyr. Kosm. et Dam. ed. Deubner, p. 214, 2.
οἱ ὄχλοι. Acta Christophori ed. Usener, p. 71, 23f.

„Die ganze Stadt". Euſeb: Paläſt. Märtyrer, Violet, p. 42. πάντες. Kl. Martyr. d. hl. Agnes. Pio Franchi uſw., p. 74, 5. πάντες. Marci Diaconi Vita Porphyrii, Teubner, p. 28, 26f. Der König. Armen. Georgsleg. Anal. Boll. 1909, p. 260, 26. Ὀνησίφορος. Acta Petri et Andreae. Lipſius-Bonnett II 1, p. 125, 24 uſw.

Von dieſen acht Beiſpielen legen nur zwei die Akklamation Einzelperſonen in den Mund, ſonſt wird immer das Geſchrei einer Volksmenge vorgeführt. Die religiöſe Akklamation iſt eben ihrer Herkunft nach an die profane ἐκκλησία gebunden.

An das Volk wendet ſich in dieſen Erzählungen ja auch die Verkündigung der Glaubensboten. In den Acta Nerei et Achillei ed. Achelis, p. 12, 12 betet Petrus: ἵνα πᾶς ὄχλος οὗτος γνῷ ὅτι σὺ εἶ θεὸς μόνος und im Martyr. Andreae prius, cap. 12 (p. 53, 20) wird gebetet, daß ἡ ἀνθρωπότης den einen, einzigen Gott erkenne.

2. Mit welchen Verben wird die akklamatoriſche Tätigkeit beſchrieben? Die Antwort auf dieſe Frage geben wir wieder an der Hand unſerer zuerſt genannten Beiſpiele:

a) aus den apokryphen Apoſtelgeſchichten:

1. ἔκραξαν
2. λέγοντες
3. subclamaverunt
4. ἔκραξαν
5. ἐκβοᾶν
6. ἀναβοᾶν
7. βοᾶν
8. κράζοντες μιᾷ φωνῇ
9. κράζων μεγάλῃ φωνῇ
10. μιᾷ φωνῇ ἔκραξαν
11. ἐβόα

b) aus den Märtyrerlegenden:

1. ἐβόων (una voce clamare)
2. μιᾷ φωνῇ ἔκραξαν
3. ἀνακραγόντες . . . ἐξεβόησαν
4. ἐπιβοῶντες (κοινῇ βοῶντες)
5 ff. laut ſchreien uſw.

Aus den ſpäter genannten Beiſpielen erwähne ich:

φωνῇ μεγάλῃ ἐβόων. Deubner: Kosmas und Damian, p. 214, 2ff.
ἔκραξαν. Acta S. Christophori ed. Uſener, p. 71, 23sq.
ὡς ἐξ ἑνὸς στόματος ἐβόησαν. Vita Abercii, p. 11, 11ff. ἐβόησε p. 18, 18sq.
ἐκπλαγέντες ἔκραξαν. Marci Diaconi: Vita Porphyr., cap. 31, p. 28, 26f.
„bekannte mit lauter Stimme". Euſeb: Paläſt. Märtyrer ed. Violet, p. 42 uſw.

Man ſieht, es ſind eine Reihe von Verben, die in ſtereotyper Weiſe immer wiederkehren und welche dazu dienen, die Akklamation einzuführen. Die Wahl gerade dieſer Verben beweiſt deutlich den akklamatoriſchen Charakter der dann folgenden Formel. Bevor wir aber auf dieſe Formel ſelber eingehen, möchten wir noch kurz ein ſtereotypes Moment aus der Wundererzählung herausgreifen, welches nicht ſelten in Verbindung mit der akklamatoriſchen Formel auftritt.

Wir meinen:

Das Staunen im Wunderbericht.

Θαυμάσαντες πάντες ἔκραξαν heißt es im Martyr. Andr. prius, cap. 17, p. 57, 3. Et miratus est valde heißt es vom Könige im Martyr. des Mathaeus, cap. 27, p. 256, 26f. Bei Palladius wird berichtet: θαυμάσαντες δὲ ο ἰδῆμοι καὶ ὁ δικαστής, Preuſchen, p. 81, 9f. = Rufinus: stupefacti et judex et populus. P. L. t. 21, 442. θάμβους γεμίζονται τὰς ψυχάς. Theodorus legd. Delehaye, p. 165, 21. πᾶς δὲ ὁ ὄχλος ὁ παρεστηκὼς ἐθαύμασεν. Deubner: Kosmas und Damian, p. 214, 2f. Conspicatus rex ista prodigia miratus est. Armeniſche Georgslegd., Anal. Boll. 1909, p. 260. ἐκπλαγέντες ἔκραξαν. Marci Diaconi: Vita Porphyrii, p. 28, 26f. Martyr. Andreae, cap. 6 (Lipſius II 1, p. 49, 16) hat: θάμβος κατέλαβεν πάντας.

Dieſe Bezeugung des Staunens in Verbindung mit der Erzählung des göttlichen Wunders fand das Chriſtentum ſchon in der heidniſchen Aretalogie vor. Ich erwähne zwei Beiſpiele.

Apulejus X 13 heißt es, nach dem Lucius ſich aus einem Eſel wieder in einen Menſchen verwandelt hat: populi mirantur, religiosi venerantur tam evidentem maxim niuminis potentiam.

In der Apollonius-Aretalogie von Delos (J. G. XI 1299 = Rouſſel: Les cultes égypt. de Délos nr. 1, p. 75 Z. 90—92) wird erzählt, wie Sarapis ſeinem Diener hilfreich vor Gericht beiſteht.

. . . ἅπας δ' ἄρα λαὸς ἐκείνων σὴν ἀρετὴν θάμβησεν ἐν ἤματι
καὶ(ι) μέγα κῦδος σωῖ τεῦξας θεράποντι θεόδμητον κατὰ Δῆλον.

θαμβεῖσθαι wird in demſelben Sinn und Zuſammenhang im neuen Teſtament gebraucht.

καὶ ἐθαμβήθησαν ἅπαντες (nach der Dämonenaustreibung) Mk. 1, 27.

ἐγένετο θάμβος ἐπὶ πάντας (weil Jeſus unreine Geiſter vertreibt) Lk. 4, 36.

θάμβος γὰρ περιέσχεν αὐτὸν καὶ πάντας τοὺς σὺν αὐτῷ (wegen des Fiſchzuges) Lk. 5, 9.

ἐπλήσθησαν θάμβους καὶ ἐκστάσεως (nach der Heilung des Lahmen) Apg. 3, 10.

ἐξεθαμβήθησαν (beim Anblick der Engel im Grabe) Mk. 16, 5f.

In gleicher Weiſe wird θαυμάζειν gebraucht. Mt. 8, 27 Luk. 8, 25; Mt. 9, 33 Lk. 11, 14; Mt. 15, 31 Mt. 21, 20; Lk. 9, 43; Lk. 24, 41. In Mk. 5, 20 über ſeine Reden und Worte, ſonſt wird θαυμάζειν an den genannten Stellen mit Jeſu Wunder verbunden [1]).

Das Verbum ἐκπλήττεσθαι wird nur einmal Mk. 7, 37 mit einem Wunder verbunden. Dagegen erſcheint Apg. 2, 7; 8, 9. 11. 13; 10, 45 dafür das Verbum ἐξίστημι.

---

[1]) Vergl. Daniel 3, 91 ὁ βασιλεὺς ἐθαύμασε (nach der Errettung aus dem Feuerofen).

Unsere kurze Bemerkung wäre jedoch nicht vollständig, wenn wir nicht bemerken würden, daß die Ausdrücke des Staunens und Erschreckens im Neuen Testament garnicht selten an die wunderbare Lehre geknüpft sind und daß also die Verbindung mit der Wundererzählung nicht die allein gebräuchliche ist. Ich erwähne für diesen Zusammenhang:

ἐκθαμβεῖσθαι Mk. 9, 15 (?); θαμβεῖσθαι Mk. 10, 24; bes. ἐκπλήττεσθαι Mk. 1, 22; 10, 26; 11, 18 Mt. 7, 28; 22, 33 Lk. 4, 32 Acta 13, 12 cf. Mk. 6, 2 Mt. 13, 54 θαυμάζειν Mt. 22,22 Lk. 20, 26.

Interessant ist, daß im Neuen Testament die eigentliche Akklamation innerhalb der Wundergeschichte fehlt. Die Ursache dafür scheint mir zu sein, daß die Wundererzählung, losgelöst aus andern Zusammenhängen, noch nicht zu einem literarischen Propagandastück im Wettbewerb mit andern Religionen geworden ist[1]).

Der Wortlaut der akklamatorischen Formel.

Die Beispiele, die wir oben gegeben haben, lassen schon erkennen, daß die εἷς θεός-Formel nicht die einzige Akklamation war, die in der Wundererzählung Verwendung fand. Wir werden einige dieser Formeln jetzt besprechen.

Die μόνος-Formel.

In einigen der von uns gegebenen Beispiele tritt μόνος neben εἷς θεός. Das ist ja durch den griechischen Sprachgebrauch von εἷς καὶ μόνος (s. den Artikel im Thesaurus) leicht verständlich. So heißt es im Martyrium Mathaei, cap. 29 (rec. II) Εἷς θεὸς μόνος ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς (p. 260, 18 f.)[2]). Im Theodorusmartyrium hieß es: Εἷς θεὸς ἀληθῶς μόνος (Delehaye, p. 165, 21). Nun kann aber die μόνος-Formel auch allein stehen und somit an die Stelle der εἷς θεός-Formel treten.

Im Musée du Caire befindet sich eine Gemme, die auf der Vorderseite die Trias: Zeus, Asklepios, Hygia zeigt. Auf der Rückseite steht:

μόνος θη- / ὸς ἐν οὐρ- / ανῷ.

Karo: Arch. Anz. 1901, p. 212.

= Lefebvre: Recueil nr. 783. (Das von Lefebvre am Anfang gebotene β ist die versehentlich von ihm mitgedruckte Signatur, s. Perdrizet, Rev. Ét. anc. 1911, p. 236). Hier haben wir es zweifellos mit der Akklamation zu tun, die sonst in der Form:

Εἷς θεὸς ἐν οὐρανῷ

erscheint.

---

[1]) Was Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen 1919, p. 29 über den „Chorschluß" in den „Paradigmen" sagt, deckt sich nur z. T. mit unsern Gedankengängen.

[2]) Vgl. auch Act. Joh. 42. Act. ap. apocr. II 1, S. 172, 1.

In der Wundererzählung begegnet die μόνος-Formel an einer Stelle, auf die mich Herr Prof. Dölger freundlich verwies. In der Vita Phorphyrii des Marcus Diaconus (Teubnersche Ausgb. p. 19, 9), heißt es nach dem Regenwunder, die Griechen (Heiden) hätten ausgerufen:

Ὁ Χριστὸς μόνος θεός, αὐτὸς μόνος ἐνίκησεν.

Die μέγας-Formel.

Beliebter als die μόνος-Formel war die μέγας-Formel. Daß sie mit der εἷς θεὸς-Formel so oft im synonymen Sinne gebraucht worden ist, beweist, daß für das sprachliche Empfinden der superlative Charakter der εἷς θεὸς-Formel der am nächsten liegende war. Schon in den Textvarianten zu den Stellen in den apokryphen Apostelgeschichten ist uns die μέγας-Formel begegnet:

cod. d. las in der von uns herangezogenen Stelle der Acta Pauli et Theclae c. 38 magnus deus unus et verus.

In dem Martyrium Andreae prius, cap. 17 fanden wir ein: μέγας ὁ θεὸς Ἀνδρέου neben einem εἷς ὁ θεὸς τοῦ ξένου. Rufinus, Hist. monach. cap. 19 bot ein: magnus et unus Deus Christianorum, während Palladius, cap. 21 nur ein εἷς ὁ θεὸς τῶν Χριστιανῶν hat.

Aber die Stellen lassen sich unschwer vermehren. In der Jerusalemer Handschrift der Vita Abercii heißt es nach einer Blindenheilung: ὁ δὲ ὄχλος τὸ παράδοξον τοῦ θαύματος ἐπιγνούς, ἐβόησε λέγων: Μέγας ὁ θεὸς τῶν χριστιανῶν, ὅτι τοιαύτας ἰάσεις τοῖς ἐπικαλουμένοις αὐτὸν παρέχει. Oriens Christianus, Alte Serie IV, p. 288, § 39, cf. d. Ausgb. Nissens, p. 18f., 18sq.

In der Vita Porphyrii, cap. 31 des Marcus Diaconus (ed. Teubner, p. 28, 26f.) heißt es in einer Wundergeschichte — eine Frau kann erst gebären, nachdem ein christl. Gebet gesprochen ist: πάντες δὲ οἱ ἐκεῖσε εὑρεθέντες ἐκπλαγέντες ἔκραξαν· Μέγας ὁ θεὸς τῶν Χριστιανῶν, μέγας ὁ ἱερεὺς Πορφύριος (der Text variiert, s. p. 100, 1f.).

Im römischen Martyrium des hl. Kosmas und Damian, cap. 19, Deubner, p. 214, 2sq. ruft das Volk nach geschehenem Wunder: μέγας ὁ θεὸς τῶν χριστιανῶν, οὐκ ἔστιν ἕτερος θεὸς πλὴν αὐτοῦ κ. τ. λ.

In der armen. Passio des hl. Georg ruft der König: Magnus est Deus ille, qui in arido ligno potestatem ⟨suam⟩ ostendit. (Anal. Boll. 1909, p. 260, 26).

In der Chronik des Johannes v. Nikiu (äthiop. herausgegeben von Zotenberg in den Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nat. t. 34, Paris 1883) wird p. 423 folgende Geschichte erzählt. Constantin habe nach seinem Siege über Maxentius sich nach Rom in seinen Palast begeben und dort dem Volk die Geschichte vom Kreuzeswunder erzählt. Als er geendet hatte, hätten

alle geschrieen: „Groß ist der Gott der Christen, der uns befreit hat, uns und unsere Stadt von der Hand der Unterdrücker!"

Vielleicht darf man an einer Stelle von Eusebs Kirchengeschichte eine Erinnerung an den akklamatorischen Gebrauch der μέγας-Formel in Verbindung mit dem Gedanken an das Wunder sehen. IX 1 ed. min. Schwartz, p. 345f. heißt es, nachdem von der Befreiung der Christen die Rede gewesen ist: κατεπέπληκτο δ' οὐ σμικρῶς ἐπὶ τούτοις πᾶς τις τῶν ἀπίστων ἐθνῶν, τῆς τοσαύτης μεταβολῆς τὸ παράδοξον ἀποθαυμάζων μέγαν τε καὶ μόνον ἀληθῆ τὸν Χριστιανῶν θεὸν ἐπιβοώμενος.

Hier haben wir alle Merkmale der uns sonst aus den Wundererzählungen bekannten Akklamation: Erwähnung des παράδοξον, das ἀποθαυμάζειν, der Ausdruck: ὁ τῶν Χριστιανῶν θεός und der Terminus ἐπιβοᾶν.

In den Acta Petri et Andreae, cap. 20 heißt es: Ὀνησίφορος ἐβόησεν φωνὴν μεγάλην λέγων · Ἀληθῶς μέγας ὁ θεὸς Πέτρου καὶ Ἀνδρέου κ. τ. λ. Lipsius-Bonnet II 1, p. 125, 24.

Die μέγας-Akklamation muß aber nicht notwendig an die Erwähnung des θεός gebunden sein. Andere Ausdrücke können für θεός eintreten.

Prentice, Inscript. nr. 203 veröffentlichte die folgende Inschrift:

+ Μεγάλη ἡ δύναμις τῆς ἁγίας τριάδος + ὁ κόμις (comes)
Πρίσκος ἐν τούτῳ νικᾷ +[1])

Hier ist die μέγας-Akklamation mit der νικᾷ-Formel verbunden. Man kann die Erwähnung der δύναμις der heiligen Dreiheit in diesem Falle vielleicht auf einen auch sonst in der christlichen Epigraphik üblichen Brauch zurückführen.

Θεοῦ καὶ Χριστοῦ δύναμις ἀνήγιρεν usw. heißt es in christlichen Inschriften Syriens. Waddington nr. 2683; Prentice, Inscr. nr. 36f. Ein Grenzstein aus Schandir Saila (bei Emir Ghazi) trägt folgende Inschrift:

+ Δύναμις / θ(εο)ῦ καὶ χὶρ / βασιλέων. / Ὅροι τοῦ ἁγι-
/ 5 ου Ἰωάννου / τοῦ βαπτισ- / τοῦ ἀμήν.
Journ. of Roman Studies II (1912) p. 264.

Aber die Form, in der mittels der μέγας-Akklamation von der δύναμις die Rede ist, führt doch über die angezogenen Beispiele hinaus und weist uns auf ähnliche Formulierungen in den Märtyrerlegenden.

In der kürzeren Fassung des Martyriums der hl. Agnes ruft man nach geschehenem Wunder: Μεγάλη ἡ τοῦ Χριστοῦ δύναμις (Pio Franchi de Cavallieri, p. 74, 5ff. Die Stelle ist aus den griechischen Menäen ergänzt).

[1]) Das Monogramm aus St-Taiyibeh, Expedit. nr. 861, scheint mir sehr unwahrscheinlich mit Κύριος Σαβαωθ μεγάλη ἡ δύναμις αὐτοῦ aufgelöst worden zu sein. Die Lesung Κοσμᾶ scheint mir näherliegend.

In dem Martyrium Andreae prius, cap. 6 schreien alle: Μεγάλη ἡ δύναμις τοῦ ξένου θεοῦ, μέγας ὁ θεὸς ὁ κηρυττόμενος παρὰ τοῦ ξένου Ἀνδρέα . . . μέγας ὁ θεὸς Ἀνδρέου (magna est virtus dei et magna est virtus christianorum heißt es ganz ähnlich Martyr. Math., cap. 27 II 1, p. 256, 26f. Die Stelle aus dem Martyr. Andreae bei Lipsius-Bonnet II 1, p. 49, 16f.; 50, 1 cf. 52, 10).

So wird man vermutlich denn auch in der syr. Inschrift den Gedanken an die Wundermacht der heiligen Dreiheit in akklamatorischer Weise zum Ausdruck gebracht haben, der dann durch die folgende νικᾶ-Formel noch verstärkt wird.

Eine besondere Erweiterung der μέγας-Akklamation stellt die μέγα τὸ ὄνομα-Formel dar, über die wir noch reden werden, jetzt werden wir zunächst noch einmal zur alten μέγας-Formel zurückkehren.

Mancher Leser wird sich bei der Anführung unserer Beispiele für die μέγας-Akklamation gewiß schon längst einer bekannten Stelle in unserer kanonischen Apostelgeschichte erinnert haben. Wir meinen die Geschichte in Acta 19, welche den durch den Silberarbeiter Demetrius hervorgerufenen Volksauflauf in Ephesus erzählt. Dort wird vs. 34 (cf. vs. 28) erzählt, daß die Menge bald zwei Stunden lang ihr:

Μεγάλη ἡ Ἄρτεμις Ἐφεσίων

gerufen hätte.

Es wird gesagt: φωνὴ ἐγένετο μία ἐκ πάντων, als sie das riefen. Das erinnert uns an den Ausdruck: μιᾷ φωνῇ κράζειν mit dem, wie wir sahen, die Akklamationsformel eingeleitet wird. Daß sie Stunden lang so riefen, hat nichts Unwahrscheinliches an sich. Aber der Acta 19, 34 überlieferte Text hat in Cod. D eine andere Form, er lautet hier:

Μεγάλη Ἄρτεμις Ἐφεσίων

mit Fehlen des Artikels vor dem Götternamen.

Für den Text in Cod. D ist Ramsay eingetreten. Er hat dafür in seinem Buche: St. Paul the traveller[8] 1887, p. 279 (vergl. auch seine Bemerkungen in The church in the Roman empire, p. 137f.) folgenden Grund angegeben: „The accepted text: ‚Great is Artemis' gives a different tone to the scene: that is the quiet expression in which a worshipper recognises and accepts a sign of the goddess's power, drawing an inference and expressing his respect and gratitude: ‚Great Artemis' was a common formula of devotion and prayer, as is attested by several inscriptions; and it gives a more natural and a far more effective tone to the scene."

Wir können uns den hier vertretenen Ansichten nicht anschließen und wollen das begründen. Was zunächst die Ansicht Ramsays betrifft, daß die vulgäre Textform

Μεγάλη ἡ Ἄρτεμις = Groß ist Artemis

der „ruhige Ausdruck" der Verehrung wäre und daher nicht zu der geschilderten Szene passe, so brauchen wir uns nur der Beispiele für den akklamatorischen Charakter der μέγας-Formel zu erinnern, die wir vorher gegeben haben, um die Haltlosigkeit dieser Auffassung zu erkennen.

Den durch Cod. D. gebotenen Text sucht Ramsay dann weiter zu rechtfertigen, indem er auf die Inschriften verweist, in denen die μέγας-Formel ohne Artikel vor dem Substantiv gebraucht wird. Dieses Fehlen des Artikels veranlaßt dann Ramsay, den durch Cod. D gebotenen Text nicht als einen Aussagesatz, sondern vokativisch zu verstehen. In gleicher Weise hat er dann später auch die Inschriften übersetzt, während er sie im Journ. of Hell. Stud. 1889, p. 226 noch als Aussagesätze gefaßt hatte.

Nun ist es zweifellos richtig, daß die μέγας-Formel ohne Artikel auf kleinasiatischen Inschriften erscheint. Um die Bedeutung, die sie in diesen paganen Inschriften hat, zu erkennen, müssen wir einige Beispiele anführen.

Aus Gjölde (Pisidien) stammt die folgende Inschrift:

Μεγάλη Ἀναειτ- / ις. Ἐπεὶ ἡμάρτη- / σεν Φοῖβος ἐπε- / ζήτησεν ἱερο- / π] όημα, ἀπὸ δεὶ (nach Steinleitner: ἀπὸ δὲ νῦν) / . . . . νῦν εἱλασάμε- / νος καὶ εὐχαρισ / τῶν · ἔτους σμδ' / μ(ηνὸς) Ἀρτεμεισίου β'

Die Inschrift ist oft veröffentlicht worden. Ich nenne nur I. H. St. X (1889), p. 226 nr. 21 und Franz Steinleitner: Die Beicht usw., Leipzig 1913, p. 26 nr. 5 (bei letzterem die frühere Literatur).

Diese Inschrift gehört zu den merkwürdigen lydischen und phrygischen Sühninschriften, über welche Steinleitner in der angeführten Schrift ausführlich gehandelt hat. Für alle Einzelheiten sei auf ihn verwiesen. Der Sinn der Inschrift wird durch weitere Beispiele noch anschaulicher.

Inschrift aus Kawaklу (Lydien):

Μέγας Relief [Μὴν / Πετραείτης . . . [βα- / σιλεύων κ(αὶ) μ[εγάλη]. / Μήτηρ Ταζ[ηνή. Μαρ]- / κος Τατία [νοῦ . . . / μην ἐποίησ[α ἐπιορκήσας] / ἀ]πελεγχθ[εὶς ὑπὸ θεῶν (?) ἀν-] / τιδίκων, [νῦν ἱλασάμενος] / μετὰ υἱοῦ [ἐστηλλογρά-] / φησα τὰς δ[υνάμεις ὑμῶν] / ἔτους σ[. . .μη(νὸς) . . / ου ή

Zur Textherstellung s. Steinleitner, dem ich nicht immer gefolgt bin. (Steinleitner, p. 29 nr. 8, das. Literatur.)

Eine Inschrift aus Ajas Oeren beginnt:

Με]γάλη Μήτ[ηρ Ταζη- / νὴ καὶ Μὶς Λαβάνας [καὶ / Μὶς Ἀρ- τεμιδώρου Δό / ρου κώμην βασιλεύον- / τες.

Darauf folgt die eigentliche Sühn-Inschrift. Steinleitner, p. 10 nr. 1.

Eine Inschrift aus Badinlar hat in Z. 1 Μέγας Ἀπόλλω Λειμόηνς Steinleitner, p. 52 nr. 25.

Über die μέγας-Formel am Beginn der Inschriften hat sich Steinleitner nicht geäußert. Gewöhnlich werden die Namen der Gottheiten, denen die Steine mit den Inschriften geweiht sind, in den Dativ gesetzt. In den von uns gegebenen Beispielen steht der Satz mit der μέγας-Formel grammatikalisch mit der folgenden Sühn-Inschrift in keiner Beziehung, sondern bildet einen selbständigen Teil. Die Erwähnung der Götternamen besagt, daß ihnen der Stein geweiht ist, auch wenn das durch die Dativ-Konstruktion nicht ausgedrückt ist.

Als Motiv für die Abfassung der Inschriften (στηλογραφεῖν) wird angegeben, daß man die δύναμις der Gottheit an sich erfahren habe. (ὁ θεὸς ἀνέδιξεν τὰς εἰδίας δυνάμις καὶ ἐκόλασεν Steinleitner, p. 21 nr. 3, Z. 8f. [εὐλογῶν τὰς θεία]ς δυνάμις das. p. 33 nr. 9, Z. 18 εὐλογῶν σου τὰς δυνάμις das. p. 45 nr. 18, 5f. cf. p. 112). Das ist meistens als die strafende Macht der Gottheit zu verstehen. Aber Strafe und Heilung stehen in diesen Inschriften nebeneinander und so kann man in diesen Steinen ebensowohl Dankſäulen sehen. Dafür zeugt der häufige Gebrauch der Ausdrücke: εὐλογεῖν, εὐχαριστεῖν in den Inschriften (s. Steinleitner im Index). Von da aus ergibt sich die Möglichkeit in der μέγας-Formel am Anfang eine Akklamation zu sehen, haben wir doch früher die Verbindung der μέγας-Formel mit der Erwähnung der göttlichen δύναμις kombiniert gefunden.

Gegen diese Auffassung könnte man die besondere Form der μέγας-Formel in den kleinasiatischen Inschriften — das Fehlen des Artikels — anführen. Man könnte etwa sagen, das Fehlen des Artikels weise auf eine altertümliche Huldigungsformel in Verbindung mit den alten kleinasiatischen Kulten, auf welche die Inschriften Bezug nehmen. Der Ausdruck erkläre sich somit nicht aus den Akklamationen, sondern aus einer alten sakralen Formel. Man fühlt sich besonders an die Inschriften der Achämeniden erinnert:

„Ein großer (Gott ist) Ahnra Mazda, welcher der größte über allen Göttern ist, der Himmel und Erde schuf und die Menschen schuf, der allen Segen gab den Menschen, die auf ihr leben, der den Darius zum König machte usw."

Inschrift des Darius I Hystaspis (522—486) in Persepolis bei Weißbach: Die Keilinschriften der Achämeniden (1911) p. 85, cf. das. p. 87. 107. 109. 111. 113. 117. 129.

Allein man wird nicht übersehen dürfen, daß die von uns angezogenen Sühn-Inschriften aus der römischen Kaiserzeit stammen, und ob die beiden folgenden Inschriften aus Kleinasien, welche die μέγας-Formel ohne Verbindung mit Sühn-Inschriften haben, aus einer früheren Zeit stammen, erscheint zweifelhaft.

Auf dem Gipfel eines Hügels in Kappadozien (bei Suvermez, an der Straße von Tyana nach Ak Serai) fand man einen Stein mit folgender Inschrift:

Μέγας Ζεὺς ἐν οὐραν[ῷ / εἵλεώς μοι Δημητρίῳ
Ramsay in B. C. H. VII (1883) p. 322.

In Z. 1 hatte Ramsay: The church usw. p. 142 noch ein ἴσθι; in seiner Historical geography of Asia Minor p. 292 ein ἔστω ergänzt. Vermutlich wird Drexler in Roschers Lexikon II 2553 im Recht sein, wenn er beide Ergänzungen für unnötig hält.

Verwandt mit dieser Inschrift ist die andere eines vierseitigen Altars, der ebenfalls in Kappadokien (Seraijik) entdeckt wurde:

Μέγας Ζεὺς Οὐ- / ράνιος. Ειούλι- /
ος κατὰ κέλευ- / σιν θεο[ῦ]
Kranz I. H. St. 1898 p. 319 nr. 32 = B. C. H. VII p. 147.

Aber daß die μέγας-Formel mit fehlendem Artikel sich weder auf Kleinasien beschränkt, noch in ältere Zeiten notwendig heraufweist, das beweisen folgende Beispiele:

Lesbos: Μεγά / λη Τύ/χη Μυ / τιλή / νης
Rev.: Μεγά / λη Ἄρ / τεμις / Θερμί / α
I. G. XII$_2$ nr. 270.

Das beweisen die Gemmenaufschriften, in denen bald der Artikel steht und bald fehlt.

Ohne Artikel: μέγας θε / ὸς Ἀσκλή / πιος C. I. G. IV nr. 7033.
μεγάλη τύχη τοῦ Ξύστου C. I. G. IV nr. 7305.
μεγάλη τύχη τῆς Ὑβλαίας
Le Blant: 750 inscript. nr. 208.

Mit Artikel:
μεγάλη ἡ τύχη τῶν θεῶν σωτήρων Le Blant a. a. O. nr. 209.
μεγάλη ἡ τύχη τῆς Νεμέσεως Le Blant a. a. O. nr. 210.

Das beweist auch die bekannte Inschrift aus Rom:

Μεγάλη Νέμεσις ἡ
βασιλεύουσα τοῦ κόσ(μου)

mit ihrer lateinischen Übersetzung
C. I. L. VI 532 = I. G. S. I. nr. 1012.

Das zeigen endlich die Inschriften, welche die μέγας-Formel mit ägyptischen Gottheiten verknüpfen:

Μέγας Ὧρος Ἀπόλλων Ἁρπο κράτ[ης] εὐίλατος τῷ φοροῦντι
C. I. G. IV nr. 7045 (Gemme)

und die Inschrift an einem römischen Hause:

Εἷς Ζεὺς Σάραπις / Μεγάλη Ἶσις ἡ κυρία
Brizio in Bull. arch. 1873 p. 36

und die Beischrift einer Gemme, auf der Isis-Kleopatra zu sehen ist:

Μεγάλη ἡ νεωτέρα ἡ ἀνείκητος
Southesk gems I p. 122.

Wenn hier die μέγας-Formel noch einmal mit dem Artikel erscheint, so sei es mir erlaubt, zum Schluß noch auf die merkwürdige Inschrift aus Arvalia (südl. Ephesus) hinzuweisen, bei der das Gleiche der Fall ist. Man sieht in der Reliefstelle einen nackten Jüngling in steifer Haltung mit geschlossenen Beinen und herabhängenden

Armen sitzen, während sein Haupt von einem Strahlenkranz umgeben ist. Die Inschrift lautet:

Μέγα τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ / Μέγα τὸ ὅσιον / Μέγα τὸ ἀγαθόν.

J. Keil in Österr. Jahreshefte XI (1908) Beibl. Sp. 154—56.

Ich möchte nicht verschweigen, daß mich die Darstellung der Gottheit an gewisse Osirisbilder gemahnt hat. Nach Ägypten scheint mir auch die μέγα τὸ ὄνομα-Formel in Z. 1 zu weisen. Dieser ägyptische Gott scheint aber in dieser Inschrift mit jenem rätselhaften kleinasiatischen Gott vereint worden zu sein, dem die ὅσιος καὶ δίκαιος-Inschriften gewidmet sind. Vielleicht war dieser kleinasiatische Gott ebenfalls ein Sonnengott (s. Cumont bei Pauly-Wissowa V 564; s. auch Keil-Premerstein in Denkschr. Wien. Akad. 1911, p. 89 nr. 180, p. 96 nr. 186. 187)[1]), der mit andern Gottheiten Verbindungen ohne große Schwierigkeit eingehen konnte. Endlich weist das τὸ ἀγαθόν in Z. 3 wohl darauf hin, da es an Stelle des zu erwartenden δίκαιον steht, daß bei der Abfassung der Inschrift gewisse theologisch-begriffliche Erwägungen sich geltend gemacht haben und die ursprünglichen religiösen Vorstellungen zu verflüchtigen drohen. Andrerseits ist gerade unter solchen Umständen das Auftreten der μέγας-Formel um so bemerkenswerter. Bewiesen wird damit, daß die μέγας-Formel eine wirkliche Formel gewesen ist, die sich auch dann geltend macht, wenn sich die vorstellungsmäßigen Voraussetzungen gewandelt haben.

Aus diesen Ausführungen geht eigentlich schon hervor, daß wir dem Fehlen des Artikels in der μέγας-Formel kein wesentliches Gewicht beizulegen vermögen, daß wir es darum auch nicht für richtig zu halten vermögen, wenn Ramsay die Form mit Artikel für einen Aussagesatz, ohne Artikel für einen Vokativ ansieht. Unserer Meinung nach handelt es sich in beiden Fällen um einen Aussagesatz, oder wie wir wohl besser im Zusammenhang dieser Arbeit sagen: um eine Akklamation. Auch für die Kleinasiatischen Sühn-Inschriften scheint uns diese Erklärung noch am wahrscheinlichsten.

Das Urteil des Grammatikers steht einer solchen Lösung nicht entgegen. Herr Prof. Debrunner hatte die Liebenswürdigkeit, mir zu der grammatikalischen Frage u. a. folgendes mitzuteilen. Er meint Ἄρτεμις statt Ἄρτεμι spräche eher gegen die Auffassung als Vokativ, andrerseits zeige eine Inschrift wie I. H. St. 1889, p. 228 εὐχαριστῶ σοι, κυρία Ἄρτεμι, daß man sehr wohl wußte, wie der Vokativ gelautet habe. Die μέγας-Formel am Beginn der Inschriften spräche von der Gottheit in der 3. Person und so erscheine es ihm als seine vorläufige Meinung, daß das

μεγάλη Ἄρτεμις Ἐφεσίων

als Satz gut möglich, als Anruf schwierig und unwahrscheinlich sei.

---

[1]) Besonders instruktiv ist die Inschrift I. H. St. V 1884, p. 253.

Das Fehlen des Artikels sowohl vor Ἄρτεμις wie vor Ἐφεσίων weise auf eine alte Formel hin. Das Letztere möchte ich nicht für so unbedingt nötig ansehen, wie Debrunner. Außer den schon angeführten Beispielen möchte ich noch auf eine christliche Inschrift aus Zorava (in der Trachonitis) verweisen, die so beginnt:

Μέγας θεὸς ὁ θεὸς ἡμῶν, ὅσος δυνατός, ποιῶν θαυμάσια κτλ.
Waddington nr. 2501 = C. I. G. 8921.

In dieser christlichen Inschrift steht also auch die μέγας-Formel ohne Artikel.

Wir haben aus diesen Erörterungen gelernt, daß ob man nun in Acta 19, 28. 34 die Lesart der Recepta oder die des Cod. D bevorzugt, man es in beiden Fällen mit der uns aus früheren Beispielen geläufigen Akklamation zu tun hat. Wir ersehen ferner, daß wenn der Verfasser der Apostelgeschichte diese Akklamation den Heiden in Ephesus in den Mund legt, sehr wohl bei den Christen ein Bewußtsein dafür vorhanden sein mußte, daß die Anwendung dieser Formel auf den Gott oder Heiland der Christen einfach die Fortführung eines schon bei Heiden üblichen Brauches war. Und das verbergen auch die Märtyrerlegenden garnicht. Man ruft nicht nur: „Groß ist der Gott der Christen", sondern es heißt auch:

„Groß ist Apollo und Jupiter und Diana und niemand ist, der ihnen ähnlich sei."
Martyr. Sisinnii, Corp. Scr. chr. or. Aeth. 2, 28, p. 239.

In dem Martyrium des Zauberers Cyprian heißt es:

„Groß ist der Gott Herakles und der Vater der Götter Asklepios, der den Menschen Gesundheit verleiht."
Zahn: Cyprian von Antiochien p. 69.

Μέγας εἷ ὦ Ἀπόλλων καὶ πάντες οἱ λοιποὶ θεοὶ ruft man, als bei den Heiden ein Wunder geschieht. Martyr. des Mimen Porphyrius. Anal. Boll. Bd. 29 (1910) p. 273, 12.

Aber schon in den griechischen Daniel-Zusätzen — in der Geschichte vom Βὴλ καὶ δράκων — kommt die μέγας-Formel vor.

Der König ruft seinen Götzen an und sagt dabei:

Μέγας εἷ Βὴλ καὶ οὐκ ἔστι παρὰ σοι δόλος οὐδὲ εἷς [1]) vs. 18.

Während es von ihm dann heißt, als er zum wahren Gott bekehrt war:

Καὶ ἀναβοήσας φωνῇ μεγάλῃ εἶπε· Μέγας εἷ Κύριε ὁ θεὸς τοῦ Δανιὴλ καὶ οὐκ ἔστιν ἄλλος πλὴν σοῦ. Das. vs. 41 [2]).

Das ist eine überraschende Parallele im sprachlichen wie sachlichen

[1]) Der Anfang dieser Stelle ist vermutlich im arab.-äthiop. Martyrium des Basilides nachgeahmt. Tu magnus deus es Baal Corp. Scr. chr. or. aeth. 2, 28 acta martyr. I versio p. 38.

[2]) Diese Verbindung der μέγας-Formel mit dem „Du-Stil" wahrt noch etwas den hymnischen Stil. Vergl. das früher p. 14 Anm. 1 zu den actus Petri cum Simone Bemerkte.

Ausdruck zu dem, was wir über die Akklamation in der Wundergeschichte und die μέγας-Akklamation im besonderen ermittelt haben [1]). Das einleitende ἀναβοᾶν weist schon auf die kommende Akklamation hin. Daß die Akklamation einem Einzelnen in den Mund gelegt wird, hat in der christlichen Literatur, wie wir gesehen haben, seine Parallelen. Man vergesse nicht, daß es sich in diesen Fällen fast immer um hochgestellte Personen handelt, deren hohe Würde eben die hohe Zahl der Bekehrten ersetzt, von denen sonst die Rede ist. Die Akklamation wird in doppelter Weise gegeben: einmal durch die μέγας-Formel und das andere Mal durch die negative Formulierung. Interessant ist auch der Ausdruck: ὁ θεὸς τοῦ Δανιήλ, der sich mit den in den christlichen Wundererzählungen beliebten Ausdrücken — wie wir sehen werden — deckt. Wichtig ist auch, daß wir an diesem Merkmal nun auch das literarische genus der griechischen Daniel-Zusätze konstatieren können.

Es wird nach diesen Ausführungen wohl nicht zu kühn sein, wenn wir die μέγας-Formel in der christlichen Wundererzählung auf den gleichen Brauch der jüdisch-hellenistischen „Kleinliteratur" zurückführen. Denn daß diese jüdisch-griechische Kleinliteratur, wie sie die Daniel-Zusätze zeigen, als Stilform auf hellenistische Vorbilder zurückgeht, bedarf wohl kaum längerer Ausführung. Damit ist aber für den Zusammenhang der christlichen mit der heidnischen Wundererzählung ein wichtiges formgeschichtliches Bindeglied aufgewiesen und es wird nachher unsere Aufgabe sein, diesen Beweis von der μέγας-Formel auf die εἷς-Formel auszudehnen.

Die μέγα τὸ ὄνομα-Formel.

Die in der Überschrift genannte Akklamation begegnet in der festen Verbindung

Μέγα τὸ ὄνομα τοῦ Σάραπις (resp. Σέραπις oder Σαράπιδος)

soweit ich sehe, bisher nur auf Gemmen. Ich nenne die folgenden Beispiele:

Museo Borgiano p. 481 nr. 2; p. 431 nr. 4. 5 (an den beiden letzten Stellen mit Sarapisbüste).

Babelon: Catal. des camées ant. usw. Paris 1877 nr. 355.

Rev. archéol. 1911 t. 17 p. 358.

C. I. G. 5051 (dazu B. C. H. 1894, p. 152 nr. 4) 7043. 7043b. 8515 (vergl. I. G. S. I. nr. 2413, 1a. b. c. d. 2; teilweise mit den Steinen im Museo Borgiano identisch).

---

[1]) In Daniel 3, 95 spricht Nebukadnezar — nach dem Feuerwunder — eine Berakah, die hier an Stelle der hellenistischen Akklamation steht. Hierin zeigt sich die stärkere jüdische Tradition gegenüber dem griechischen Daniel-Zusatz mit seiner rein hellenistischen Akklamation. Auch ein Ausdruck wie Mtth. 9, 8 u. ä. Stellen in den Evangelien zeigt, daß die Wundererzählung im Neuen Testament noch nicht eigentlich hellenistisch geformt ist.

Bulletin de la soc. archéol. d'Alexandrie nr. 4 (1902) p. 98 nr. LXXII = Preiſigke Sammelbuch nr. 381.
University Pennsylvania. Free Museum of science and art. Sommerville Talismans (Philadelphia 1889) nr. 1714.
Für andere Beiſpiele ſ. Le Blant 750 inscript. nr. 202—206.

Dann fanden wir in der Inſchrift aus Arvalia die Verbindung:

Μέγα τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ.

Le Blant a. a. O. gibt noch eine Gemmen-Inſchrift: Μέγα τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ ἁγίου (nr. 201). Gori: Inscr. Etrur. t. III append. p. 141 hat die Inſchrift: μέγα τὸ ὄνομα τοῦ μόνου κυρίου θεοῦ. King: The gnostics and their remains p. 206 pl. III nr. 4 hat: μέγα τὸ / ὄνομα τ / οῦ μόν[ου] / θεοῦ.

Die Echtheit der zuletzt genannten Gemmen ſcheint mir nicht über jeden Zweifel erhaben zu ſein. Beſonders gilt das für die Gemme, die Gori veröffentlichte.

Daß in dieſen Inſchriften der „Name" der ägyptiſchen Gottheit herausgehoben wird, braucht nicht verwunderlich zu erſcheinen, wenn man ſich den Sprachgebrauch der griechiſchen Zauberpapyri vergegenwärtigt.

An die Formulierung der vorher erwähnten Gemmen-Inſchriften erinnern beſonders einige Sätze in den demotiſchen Zauberpapyri[1]):

Great is thy name, Heir is thy name, Excellent is thy name, Hidden is thy name uſw.

Griffith-Thompſon: The demotic mag. papyrus col. IX p. 67

oder: I am great, Great is my name, Great is my real name Daſ. p. 121, 12.

Was hier im Ich- oder Du-Stil ausgedrückt wird, das geben die Gemmen im Er-Stil der Akklamation. Was uns hier aber beſonders intereſſiert, das ſind eventuelle chriſtliche Analogien zu dieſer paganen Akklamation. Zwar heißt es Pſ. 76, 2f.: μέγα τὸ ὄνομα αὐτοῦ (Gottes) καὶ τὸ κατοικητήριον αὐτοῦ ἐν Σιών und im Anaphora-Gebet der Markus-Liturgie „ὅτι μέγα τὸ ὄνομά σου ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν" (Brightman p. 126, 8f.), aber dieſe Formulierungen decken ſich doch zu wenig mit dem etwas ſuperſtitiöſen Klang der μέγα τὸ ὄνομα τοῦ Σαράπιδος-Akklamation.

Dagegen iſt in einem Gebet der griechiſchen Kirche eine Formel erhalten, welche eine überraſchende Analogie zu den Beiſchriften der paganen Gemmen gibt. Wir meinen den Ritus der ſogenannten Ὕψωσις τῆς Παναγίας. Über dieſen Brauch orientieren: Goar: Euchолog. p. 865 sq. Nicol. Nilles: Kalendarium Manuale II (Oeniponte 1897) p. 325 sq. und v. d. Goltz: Tiſchgebete und

[1]) Vergl. auch: Acta Sanct. Martyr. S. I. Capitolinae et Eroteidis § 4 (27. Oktober) οὐ δοκεῖ σοι ὁ Σέραπις μέγας εναι θεός (Le Blant: Acad. des inscr. t. 30 p. 258f.).

Abendmahlsgebete (Leipz. 1905) p. 57 sq. (Zu der dort mitgeteilten Einführungslegende vergl. Dobschütz in Byz. Zeitschr. 1903 p. 262f.) Es handelt sich kurz gesagt um ein Tischgebet, indem ein Teil der Brotpartikel zu Ehren der παναγία παρθένος in die Höhe gehoben wird (ὕψωσις), wobei der Feiernde ruft: Μέγα τὸ ὄνομα und die Priester resp. Mönche mit: τῆς ἁγίας τριάδος antworten. Wir gehen hier auf diese merkwürdige Sitte nicht ein, sondern konstatieren nur die Ähnlichkeit dieser christlichen Formel, die, soweit ich sehe, sonst in der liturgischen Sprache nicht begegnet, mit der paganen Sarapis-Formulierung. Daß wir nicht willkürlich einen gewissen superstitiösen Unterklang in dieser Formel konstatiert haben, scheint uns die leider nur kurze Bemerkung von Arnaudin in Échos d'Orient 1912 p. 516 zu bestätigen, wonach Formeln wie: „grand est le nom de la sainte Trinité" resp. „de tous les saints" im modernen griechischen Aberglauben als Mittel gegen den bösen Blick Verwendung finden.

Ὁ θεὸς τοῦ δεῖνα.

Eine kurze Bemerkung erfordert die für unser Ohr etwas fremd gewordene Verbindung des Gottesnamens mit einem Personennamen in den erwähnten Akklamationen. Wir fanden Ausdrücke wie: εἷς θεὸς ὁ τῆς Θέκλης, oder εἷς θεὸς Ἀνδρέου, oder μέγας ὁ θεὸς Ἀνδρέου. Es scheint, daß man an dieser verkürzten Redeweise auch manchmal Anstoß genommen hat, denn es findet sich auch die Umschreibung: Εἷς θεὸς ὁ διὰ τοῦ Ματθαίου καταγγελθείς, oder man bildet einen Relativsatz. Etwa: εἷς θεὸς ὁ Θέκλαν σώσας. Aber abgesehen von der damit verbundenen Akklamation findet sich diese Ausdrucksweise ja auch sonst. Daniel 3, 95 sagt der König nach der wunderbaren Errettung der drei Männer aus dem Feuerofen:

Εὐλογητὸς Κύριος τοῦ Σεδράχ, Μισάχ, Ἀβδεναγώ.

Im Midr. Debarim Rabba ed. Wünsche p. 44 wird die Geschichte des redlichen Simeon ben Schetach erzählt, den der Israelit mit den Worten preist: „Gelobt sei der Ewige, der Gott des Simeon ben Schetach." An den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs braucht in diesem Zusammenhang nur erinnert zu werden[1]).

Aber diese Ausdrucksweise ist auch bei den Heiden üblich. Es heißt z. B.

Διὶ μεγίστῳ / ὑψίστῳ Σοαδοαδείου τοῦ Καυ- / κάλλου εὐσε- / βείας χάριν. Phaena (Syrien).

Dussand-Macler: Voyage dans les rég. désert. p. 416 pl. II u. p. 640f. nr. 2.

Dussand: Les Arabes en Syrie p. 124 meint, der Personenname bezeichne in diesen und ähnlichen Fällen das Haupt der

[1]) Ὁρκίζω σε τὸν θεὸν τ[ὸν] τοῦ Σαλομόνος heißt es in einer Defixion aus Karthago b. Audollent nr. 242, 15f.

prieſterlichen Familie. Aber ob man in ſolchen Fällen nicht vielleicht an Offenbarungen der Gottheit dieſer Perſon gegenüber zu denken hat? Auch in Kleinaſien findet ſich dieſe Ausdrucksform. Man ſagt z. B. Μὶς (= Μὴν) Ἀρτεμιδώρου und meint damit den Μὴν des Artemidor (Keil-Premerſtein: 2. Reiſe in Lydien p. 103 nr. 204) [1]).

Für ähnlichen chriſtlichen Gebrauch erinnere ich z. B. an: Κε ὠ θε(ὸς) τοῦ ἁγίου Γεωργίου uſw. Inſchrift aus Samâ. Duſſand-Macler: Mission dans les rég. désert. p. 691 nr. 151 oder an die chriſtliche Orakelanfrage: ὁ θεὸς τοῦ προστάτου ἡμῶν τοῦ ἁγίου Φιλοξένου Oxyrh. Pap. VIII nr. 1150.

Was löſt den akklamatoriſchen Ruf aus?

In der Beantwortung dieſer Frage können wir uns kurz faſſen. Die Antwort iſt eigentlich ſchon durch das bisher Geſagte gegeben. Es iſt durchgängig das Wunder, das mit eigenen Augen geſehen wurde und dann dieſen Ausruf der Bewunderung, des Staunens und des Bekenntniſſes herauslockt.

Es ſind die signa quae vidimus Martyr. Math. p. 242, 24ff., das φοβερὸν καὶ ἔκθαμβον θέαμα (daſ. p. 246) oder τὸ φοβερὸν καὶ παράδοξον θέαμα (p. 255).

Eine gewiſſe Sonderſtellung nehmen auch hier wieder die Evangelien ein, die, wenn ſie auch, wie wir geſehen haben, keine eigentlichen Akklamationen enthalten, ſo doch in ihren Äußerungen des Staunens und der Bewunderung ſich in der allgemeinen Richtung der Akklamationen bewegen. In den Evangelien tritt neben dem Staunen über die Wunder noch das Staunen über die neue Lehre ſtark hervor. Das unterſcheidet doch auch wieder die neuteſtamentlichen Erzählungen von verwandten helleniſtiſchen.

Welchem Zweck dient die Verwendung der Akklamationsformeln innerhalb der Wundererzählung?

Auch dieſe Frage macht nach dem, was wir ausgeführt haben, einer Beantwortung keine ernſthafte Schwierigkeiten mehr. Mag bei dieſer Art Literatur das Unterhaltungsbedürfnis keinen geringen Anteil gehabt haben, es läßt ſich doch nicht verkennen, daß ſie vor allem den Zwecken der Propaganda dienen ſoll, daß ihr eine miſſionariſche Aufgabe zugemeſſen worden iſt. Das iſt bei den apokryphen Apoſtelgeſchichten noch beſonders deutlich.

In den Acta Petri et Andreae c. 20 ſagt Oneſiphoros nicht nur: μέγας ὁ θεὸς Πέτρου καὶ Ἀνδρέου, ſondern er fährt auch noch fort: ἀπὸ τοῦ νῦν πιστεύω εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ὑμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

---

[1]) cf. auch Kretſchmer: Einleitung in die Geſchichte der griech. Sprache p. 197; anders Ramſay: Cities p. 169. Gruppe Mythol. II 1534, 2.

In den Acta S. Christophori ed. Usener p. 71 ruft man nach einem Wunder nicht nur in akklamatorischer Form: δόξα σοι ὁ θεὸς Ῥετρέβου. δόξα σοι βασιλεῦ οὐράνιε κτλ., sondern man fügt hinzu: καὶ ἡμεῖς σοὶ πιστεύομεν, ὅτι σὺ εἶ ὁ θεὸς μόνος ὁ ποιῶν μεγάλα θαυμάσια.

Der letzte Teil des Satzes ist charakteristisch. Von dem Gott: ὁ μόνος ποιῶν θαυμάσια will die christliche Wundergeschichte zu dem εἷς θεὸς überleiten. Das ist die eigentliche christliche Verkündigung, die hinter diesen ganzen Erzählungen zunächst steckt:

Εἷς θεὸς ἐν οὐρανοῖς μόνος.

Acta S. Christophori ed. Usener p. 66, 21.

Von der Betrachtung der δύναμις Gottes soll es zur Gnosis der Einheit Gottes kommen

ἵνα γνῶσιν ἅπαντες οἱ περὶ τὸν ἄρχοντα καὶ τὸν δῆμον ὅτι οὐκ ἔστι θεὸς ἕτερος πλὴν τοῦ θεοῦ ἡμῶν heißt es im Martyrium des Mimen Porphyrius.

Anal. Boll. Bd. 29 (1910) p. 274, 10.

In den Acta Nerei et Achillei ed. Achelis p. 12 betet Petrus: ἵνα πᾶς ὄχλος οὗτος γνῷ ὅτι σὺ εἶ θεὸς μόνος καὶ οὐκ ἔστιν ἕτερος πλὴν σοῦ. Oder in der Passio S. Mocii Anal. Boll. 1912 p. 167, 10 wird dem Beter in den Mund gelegt: ἐλθὲ ..... καὶ δεῖξον ἅπασι τοῖς παρεστηκόσιν ἐνθάδε, ὅτι σὺ εἶ μόνος θεὸς ὁ εἰς αἰῶνας ζῶν καὶ διαμένων.

Diese Beispiele ließen sich natürlich noch sehr stark vermehren. Sie zeigen den Verbindungsfaden, der zwischen der εἷς θεὸς-Akklamation und der εἷς θεὸς-Predigt der christlichen Verkündiger, Apostel oder Märtyrer, hin- und herläuft.

Das erklärt auch den eigentlichen schillernden Charakter der εἷς θεὸς-Akklamation. Sie beschreibt einmal nur in superlativischer Weise das Erstaunen über die einzigartige Macht der Gottheit, auf der andern Seite aber wird schon der Ausdruck des Staunens zum Bekenntnis, die Akklamation zur Glaubensformel, wie das gewisse Erweiterungen der εἷς θεὸς-Formel bezeugen.

Der Zusammenhang der christlichen mit der jüdischen und hellenistischen Wundererzählung.

Schon bei der Besprechung der μέγας-Akklamation innerhalb die der Wundererzählung wiesen wir auf die Mittlerrolle hin, welche jüdische Wundererzählung der hellenistischen Zeit zwischen der paganen und der christlichen Wundererzählung gespielt hat. Trieben doch die Juden durch literarische Arbeiten eine kaum geringer anzuschlagende Propaganda für ihre Religion, als später die Christen. Es ist bezeichnend und kaum hinreichend gewürdigt, daß in dieser ganzen jüdischen Propagandaliteratur, sei es nun in den Sibyllinen, sei es im Ps. Phokylides oder was man auch immer nennen mag, die

Propagandaformel εἷς θεός lautet und nicht etwa, wie es der Sprachgebrauch der LXX doch nahelegte, wie es die Verdolmetschung von Deut. 6, 4 bezeugte: εἷς κύριος. Diese jüdische Propagandaformel ist es, welche die Christen übernahmen und welche sie u. a. auch als Akklamation innerhalb ihrer Wundererzählungen verwandten. Man darf annehmen, daß sie dieselbe schon zu solchen Zwecken von den Juden verwandt vorfanden. Die Reste der uns erhalten gebliebenen jüdischen Wundererzählungen, soweit sie unter hellenistischem Einfluß stehen, sind gering. Die Wundererzählungen der Rabbinen zeigen anscheinend nur in geringem Maße einen hellenistischen Einfluß. Dagegen sind uns in den Midraschim, wie es scheint, manche Stücke erhalten, die auch in der Darstellungsform diesen Einfluß nicht ganz verstecken können. Besonders kommt neben den Danielgeschichten wohl die Person Abrahams in Betracht. Jedenfalls würde die Annahme einer solchen Literaturgattung bei den Juden das Aufkommen der Wundererzählungen bei den Christen verständlicher erscheinen lassen.

Aber die Juden waren ja nicht die Einzigen, welche literarische Propaganda für ihren Glauben betrieben. Wir kennen jetzt — wenigstens in Bruchstücken auf Papyri — jene merkwürdigen Aretalogien, welche im Interesse ägyptischer Gottheiten verfaßt worden sind (s. zuletzt: O. Weinreich, Neue Urkunden zur Sarapisreligion, Tübingen 1919). Uns, die wir es in diesem Zusammenhang nicht auf den Inhalt der Wundererzählung, sondern auf ihre literarische Form und Topik abgesehen haben, interessiert besonders jenes Fragment in Pap. Oxyrh. XI (1915), p. 235 nr. 1382, dessen Sinn Weinreich a. a. O. p. 13sq. trefflich interpretiert hat und auf den wir für alles den Inhalt dieses Stückes Betreffende ein für alle Mal hinweisen.

Von Z. 1—14 sind nur wenige Buchstaben erhalten. Dann folgt:

verso col. II. 15 εἶπεν · διὰ σὲ χαρίσομαι τὸ ὕδωρ Φαρίταις
καὶ ἀσπασάμενος αὐτὸν ἀνέπλευσεν
καὶ ἀ⟨πο⟩δίδωσι[1]) τὸ ὕδωρ Φαρίταις καὶ λαμβάνι
παρ' αὐτῶν εἰς τιμὴν ἀργ (υρίου) (δραχμὰς) ρ'. καὶ
καταχωρίζεται. ἡ ἀρετὴ ἐν ταῖς Μερκουρίου
20 βιβλιοθήκαις[2]). οἱ παρόντες εἴπατε Εἷς Ζεὺς
Σάραπις [. . . .]

Titel: Διὸς Ἡλίου μεγάλου Σαράπιδος ἀρετὴ ἡ περὶ Συρίωνα τὸν κυβερνήτην

Es handelt sich, wie der Titel noch einmal deutlich zeigt, um eine ἀρετή des Zeus-Helios-Sarapis, die auf diesem Papyrusstück

[1]) Schmidt, Gött. Gel. Anz. 1918, p. 123 statt καὶ ἀποδίδωσι l. κατα-δίδωσι.
[2]) S. dazu die Bemerkungen von Schmidt a. a. O.

des II. Jahrhunderts nach Chr. erzählt wird. Ἀρετή bezeichnet das Wunder (s. Deißmann, Bibelstudien p. 90sq.). Diese Wundererzählung wird in den Bibliotheken aufbewahrt. Der Redner Aristides erzählt dasselbe (Weinreich p. 15). Man denkt unwillkürlich dabei auch an die bekannten Heilinschriften aus Epidauros.

Das Wunder, das hier erzählt war, bezieht sich wahrscheinlich darauf, daß Sarapis inmitten des Meeres den Seeleuten Trinkwasser gespendet hat (Weinreich p. 15). Anscheinend verteilt Syrion dann das Wasser unter die Einwohner von Pharos. Man weiß freilich nicht recht, was die Leute in Pharos mit dem Wasser wollen. Es muß doch in ihren Augen mehr als gewöhnliches Wasser gegolten haben, sonst hätte man es dem Steuermann wohl nicht abgekauft. Die englischen Herausgeber meinten, das Wasser habe heilende oder sonst irgend eine mirakulöse Kraft gehabt. Das ist in der Tat wahrscheinlich. Auch Weinreich leitet zu dieser Anschauung über, wenn er sagt (p. 17), der Rest des Wassers sei als Reliquie und Heilwasser abgekauft worden. Vielleicht darf man in diesem Zusammenhang an die Pompejanischen Amphoren-Inschriften mit Σεραπις δῶρα erinnern (siehe C. I. L. IV 2725b. 1849. 6546—50).

Aber wie die Wundergeschichte nun auch im Einzelnen gelautet haben mag, uns interessiert im Zusammenhange unserer Arbeit besonders der Schluß. Nachdem der Erzähler versichert hat, das wäre eine Geschichte für die Bibliotheken, die solche Erzählungen nach dem Zeugnis des Aristides zu sammeln pflegten, fährt er fort: οἱ παρόντες εἶπατε Εἷς Ζεὺς Σάραπις.

Das ist die mit der Wundererzählung so eng verknüpfte Akklamation. Sie steht hier am Schluß der Erzählung und hat etwas die Färbung einer Doxologie. Ein ähnlicher Fall liegt Acta Andreae et Matthiae, cap. 33 vor. Dort steht auch die Akklamation am Ende des Buches und geht in eine Doxologie über. Es heißt dort: Εἷς θεὸς Ἀνδρέου, εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς, ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας ἀμήν. Das εἷς θεὸς Ἀνδρέου hat noch die Form der Akklamation, alles folgende ist in der Sprache der Doxologie geformt. (εἷς θεὸς — εἷς κύριος nach 1. Kor. 8, 6.)

Eine weitere Eigentümlichkeit des Papyrusfragmentes besteht darin, daß das Wunder nicht unmittelbar beschrieben, sondern mittelbar erzählt wird. Eine Analogie zu diesem Zuge bietet das, was Johannes von Nikiu in seiner Chronik erzählt (siehe Zotenberg in Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque nationale t. 34. Paris 1883), p. 423. Kaiser Konstantin erzählt den Römern sein Kreuzeswunder. Als sie das vernommen hatten, schrien sie: „Groß ist der Gott der Christen, der uns befreit hat, uns und unsere Stadt aus der Hand der Bedrücker!" Ganz ähnlich liegt der Fall in dem Papyrusstück, das zur Verhandlung steht. Der einzige Zug, den wir bisher noch nicht belegen konnten, ist die Aufforderung (εἶπατε) zur Akklamation. Es klingt mehr wie ein Hoch, das man auf den

Gott ausbringt, als wie eine spontane Huldigung. Aber man muß sich vergegenwärtigen, daß bei einer solchen indirekten Erzählung eines Wunders die spontane Akklamation der Zuhörer sehr viel weniger geboten erscheint, als wenn sie als unmittelbare Zuschauer des Ereignisses gedacht sind. So wird man aus der imperativischen Aufforderung wohl keinen Einwand gegen den akklamatorischen Charakter der Schlußformel ableiten dürfen.

Und nun haben wir das Schlußstück für diesen Teil unserer Arbeit erreicht. Wir haben ein Stück der helleniſtischen Wundererzählung in diesem Papyrusfragment gefunden, welches uns den Beweis dafür liefert, daß die εἷς-Akklamation zur Topik der paganen, wie der christlichen Wundererzählung gehörte, daß für sie also derselbe formengeschichtliche Zusammenhang geltend zu machen ist, wie für die μέγας-Akklamation in der Wundererzählung.

Wir möchten nur noch einige kurze Bemerkungen über die Akklamation in der Wundererzählung machen. Man wird zwischen der im engeren Sinne literarischen Wundererzählung und der der volkstümlichen Kleinliteratur vielleicht zu unterscheiden haben. Jedenfalls scheint es mir, daß die Akklamation mehr zur Topik der volkstümlichen Literatur gehört. Man kann sich Werke wie des Philostrats Leben des Apollonius, wie des Athanasius Vita Antonii oder Augustins Ausführungen in de civitate XXII 8 daraufhin durchsehen, man wird nirgends in diesen Wundererzählungen eine eigentliche Akklamation finden. Vielleicht ist in der Vita Apollonii V 24 eine Akklamation vorausgesetzt, es wird dort erzählt, daß die Alexandriner über des Apollonius prophetische Gabe gejubelt hätten, wie sie überhaupt sehr geneigt zum Bewundern wären, aber die Akklamation selber wird nicht berichtet.

Andererseits wird man den Wundererzählungen, welche eine Akklamation enthalten, in Bezug auf die Historizität des dort Berichteten, eine gewisse Reserve gegenüber zu beachten haben. Wenn z. B. Harnack, Mission II[3] p. 112 der Nachricht des Eusebius, Paläst. Märtyrer ed. Violet p. 42 Glauben zu schenken bereit ist, wonach man in Caesarea zirka 300 von heidnischer Seite nach dem Wunder mit dem Leichnam des Märtyrers Appianus „dem Gott der Christen allein die Ehre gab[1]) und mit lauter Stimme den Namen Christi bekannte", so kann das natürlich auf wirkliche Vorgänge zurückgehen, aber näher liegt es doch, daß hier die Akklamation nicht die Schilderung des historischen Umschwungs darstellt, sondern die in dem literarischen Genus gebräuchliche Formel.

---

[1]) δόξα wird auch akklamatorisch gebraucht, z. B. die Inschrift aus Joppe ⊣- τοῦτο νικᾷ καὶ βοηθεῖ. Δόξα σοι θεὸς Ἀβραὰμ κτλ Waddington nr. 2068, δόξα σοι dreimal im Klostergebet wiederholt. Chrysostomus b. von der Goltz, Tischgebete und Abendmahlsgebete, p. 38. Jakobusliturgie, Brightmann, p. 65 (nach der Kommunion).

Unrichtig scheint es mir auch zu sein, wenn man in dem εἷς θεὸς oder εἷς θεὸς τοῦ δεῖνα in den apokryphen Apostelgeschichten eine dogmatische Formulierung sucht (so z. B. Holzhey, die Theklaakten, München 1905, p. 40). Eine solche Anschauung verkennt das Wesen der Akklamation.